طه حسين

تقديم و دراسة : عبد المنعم تليمة

في الشعر الجاهلي

الكتاب والقضية

رؤية

تصميم الغلاف : جوجي

طه حسين

في الشعر الجاهلي

طه حسين

فى الشعر الجاهلى

تقديم : عبد المنعم تليمة

رؤية

للنشــر والتوزيــع

2007

مرايا الكتاب

الكتاب : طه حسين في الشعر الجاهلي

تقديم : عبد المنعم تليمة

تأليف : **طه حسين**

المدير المسؤول : رضـا عـوض

رؤية للنشر والتوزيع

القاهرة ٣٥٢٩٦٢٨/ ٠١٢

Email: Roueya@hotmail.com

فاكس : ٥٧٥٢٨٥٤٠

الإخراج الداخلى : جويي

جمع وتنفيذ : الشركة الدولية لخدمات الكمبيوتر

الطبعة الأولى ٢٠٠٧

رقم الإيداع : ٧٨٢٢ / ٢٠٠٦

الترقيم الدولى : 977-6174-19-1

■ محتوى الكتاب ■

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الصفحة	الموضـــــوع

هذا الكتاب

بقلم: عبد المنعم تليمة

من الكتب ما يضيفه التاريخ إلى أمهات الكتب الخوالد، لأن هذا المُضاف يفتح السبل أمام النظر وإعمال العقل وأمام البحث ومناهج العلم. من هذه الكتب (فى الشعر الجاهلى) الذى صدر بهذا العنوان منذ ثمانين سنة (١٩٢٦) فثارت حوله حركة واسعة جعلت طه حسين يحذف منه سطورًا ويعيد نشره فى السنة التالية (١٩٢٧) بعنوان (فى الأدب الجاهلى). ونحن هنا ننشر النص الأصلى الذى صودر عند نشره أول مرة. ولقد رصد مؤرخ النهضة الحديثة أن كثيرين من نصراء طه حسين وخصومه، ولكل فريق وجهته الفكرية، اهتموا بمسألتين: **الأولى** ما عرف بالانتحال الذى لحق بنصوص الشعر العتيقة وبخاصة الشعر الجاهلى. ذهب فريق إلى أن كتاب طه حسين دعوة إلى التحرى وإلى النهج النقدى التقويمى حتى لو كانت هذه الدعوة متوسعة غالية. وذهب الفريق الثانى إلى أن دعوة طه حسين تزلزل قاعدة ثقافية مهمة، الشعر

الجاهلى، ويمكن أن تنسحب إلى موروثات عزيزة فـتضعها موضع الريبة والإبهام والإنكار. والحق أن هذه المسألة الأولى، الانتحال، قديمـة، أول من نبه إليـها لغـويون وبلاغيـون من القرنين الثـانى والثالث الهجـريين. وكل ما أثير فى هذه المسألة، قـديمًا وحديثًا، موضع للـبحث والدرس، إنما الذى ننص عليـه ها هنا أن قضـية الانتـحـال لم تكن الأساس فـى عمل طه حـسين. وأمـا المسـألة الثانية، فقد اتصلت بالمنهج الذى اصطنعه طه حسين. فهم أُناس، من سطور قليلة فى الكتـاب، أن طه حسين يأخذ بمـا سمى منهج الشك الديكارتى. وليس هذا القول بشىء فـقد ورد اسم ديكارت فى فقرة ينص فـيها طه حسين نصًا على أنه يـأخذ بطرائق العلماء فى العصر الحديـث فى التوثيق والموازنة بين الروايات ونقدها، مع قاعدة الاعـتداد بإعمال العقل والحـقائق التاريخيـة الفاعلة ونتائج

العلوم. منهج طه حسين هو المنهج النقدي التقويمي، العقلى، الذى تعتمده الدوائر العلمية الحديثة ويتوسل به العلماء المحدثون. قلنا هنا إن هاتين المسألتين، الانتحال والشك، مع اعتبار ما تفضيان إليه من آفاق البحث والدرس، لم تكونا الأساس فى عمل طه حسين.

الأساس فى هذا العمل الباقى أن طه حسين تصدى للمحاور الكبرى فى التاريخ العربى بعامة وفى التاريخ الأدبى واللغوى بخاصة، محرراً الدرس من المتواتر الأسطورى والغيبى، ومعتمداً نتائج العلم حتى زمنه. وقد جعل هذه المحاور الكبرى فى ثلاثة:

- من العرب؟
- وما تاريخهم؟
- وما تاريخ لغتهم؟

وتبدى فى إجابة طه حسين عن هذه الأسئلة الثلاثة وعيه بفلسفات التاريخ التى نمت نمواً كبيراً فى القرن التاسع عشر، وبالنتائج المبكرة لعلوم اللغة التى نهضت على أسس معرفية جديدة وتوصلت إلى نتائج لم يعرفها العلم قبل عصره. كما تبدى فى إجابة طه حسين إلمامه بقراءات الدارسين المحدثين للنقوش والوثائق العتيقة وبإجراءاتهم فى التعامل مع النصوص وبطرائقهم فى نقدها. بهذا صار هذا العمل قاعدة نهضة تعتمد العقل أداة لتحرير

العقل والأفـهام، وتعتـد بالعلم منهجًـا لدرس الظواهر التاريخـية وتأسيس الحياة الثقافية على الضبط والتوثيق والأسانيد.

ننشر النص الأصلى لعمل طه حسين، ونمهد له بمدخل مطول توخينا فيه أن نجيب عن الأسئلة الثلاثة الكبرى التى تصدى للإجابة عنها، مستـعينين بمادة علمية وفرتها جـهود العلماء والدارسين فى العقود الثمانية التى تعاقـبت بعد نشره. بهذا يظل عمل طه حسين أساسًا مكينًا لبناء العلم، تنهض أعمدته ويـتصل اكتمال أركانه فى جهود الدارسين، جيلاً بعد جيل.

مدخل لقراءة «في الشعر الجاهلي»

عبد المنعم تليمة

ننشر هنا النص الأصلي لكتاب (في الشعر الجاهلي)، الذي أصدره طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣م) سنة ١٩٢٦م وصادرته السلطات وقتئذ.

والكتاب في منهج التأريخ للغة والأدب وطرائق نقد النصوص وتصحيح نسبتها إلى مُنشئيها. وقد فتح الكتاب - وهو يعالج مادته الأدبية - بابًا واسعًا في النظر إلى التراث ودعا إلى مناهج جديدة لدرس هذا التراث وتقويمه، وأثار جملة هامة من المسائل الدقيقة التى تتصل بأنظار ومفهومات ثقافية وتاريخية وفكرية وعلمية. ويجد مُدوِّن التاريخ العربي الحديث في الكتاب مادة صالحة لبيان سبيل النهوض وتحرير العقل والإصلاح الثقافي بعامة. وندع كل ذلك لرجالاته ومجالاته، أما نحن فوجهتنا - ها هنا - أن نرصد نتائج العلم في حقل التأريخ للغة والأدب العربيين في

العقود السبعة الأخيرة منذ صدور الكتاب إلى اليوم، وغايتنا تحديد ما توصّل إليه طه حسين من نتائج وما انتهى إليه الدارسون والعلماء - بعده - في ذات الحقل، ليبين اطراد تقدم العلم وآفاق تطوره. ونبدأ بالوقوف وقفتين لازمتين.

الوقفة الأولى: جاء في كتاب طه حسين «أنَّ الكثرة المطلقة مما نسمّيه شعرًا جاهليًا ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هِيَ منتحلة مختلقة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين، وما بقي من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جدًا لا يُمثّل شيئًا ولا يدل على شيء ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي. إنَّ ما نُطالعه على أنه شعر امرىء القيس أو طرفة أو عمرو بن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء في

شيء، وإنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النُحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المتكلمين والمحدِّثين والمفسرين».

ومُجمل ما يصل إليه طه حسين في هذا الشأن أن الكثرة من الشعر الجاهلي بين مرفوض ومشكوك فيه وأن قلة منه - هي شعر مضر - في حاجة إلى تحرٍّ وتدقيق وتحقيق، وأما النثر الجاهلي فلا قيمة له ولا غناء فيه.

ويحاول طه حسين أن يضع براهين تثبت حكمه السابق، فيرى أن الشعر الجاهلي - والأدب الجاهلي عامة - لا يصور حياة الجاهلين من كل أطرافها وجوانبها، وأما الذي يُصورها تصويراً دقيقًا فإنما هو القرآن الكريم. إنَّ القرآن الكريم يصور حيوات الجاهليين الدينية والعقلية والسياسية والاقتصادية، ولا شيء من هذا التصوير في الشعر الجاهلي، ولذا فإنَّ حياة العرب قبل الإسلام إنما تلتمس في القرآن وليس في هذا الصدد الشعر الجاهلي الذي صنعت كثرته ووضعت بعد الإسلام وبخاصة في القرن الهجري الثاني، قرن الجمع والتدوين. ويُحاول طه حسين كذلك - إلى جانب ما رآه براهين تثبت صنع كثرة الشعر الجاهلي بعد الإسلام - أن يورد أسبابًا تفسر هذا الصنع، وهذه الأسباب لديه خمسة مدارها السياسة والدين والشعوبية والقصص والرواة. ويقصد بالسياسة العصبية القبلية، فقد أرادت القبائل في صراعها بعد الإسلام أن تجعل لنفسها مجدًا قديمًا فلجأت إلى وضع أشعار نسبتها إلى الجاهليين من شعرائها. ومن شواهد السبب الديني أن

اليهود والنصارى قد وضعوا -- بعد الإسلام شعرًا كثيرًا نسبوه إلى أسلافهم الجاهليين. أما الشعوبية فدليل اتصالها بوضع الشعر ونسبته إلى جاهليين. أن بعض علماء اللغة والرواة في العصر العباسيّ قد صنعوا شعرًا يمجد الماضي الفارسي وجعلوا هذا الشعر على ألسنة شعراء جاهليين تقربًا من الوزراء الفرس - كالبرامكة - الذين استوزرهم الخلفاء العباسيون. وأما القصاص فقد وضعوا شعرًا نسبوه إلى الجاهلية الأولى والجاهلية الثانية، ذكروا فيه أمجادًا قديمة للقبائل وأحداثا لأمم وشعوب وقبائل بائدة، إلى جانب ما وضعه بعض هؤلاء القصاص من شعر زعموا قدمه وجعلوه على ألسنة كائنات غير بشرية منها الجن وغير الجن. وأخيرًا وقف طه حسين - في بحثه عن أسباب الوضع والانتحال - عند فساد الرواة. وخص حمادا من الكوفة ومعه خلف الأحمر من البصرة بكثير من الشك والارتياب والاتهام بالتوسع في الوضع والانتحال سبيلاً إلى الكسب وغيره من الأغراض، كما وقف عند غيرهما من الرواة طالبا الاحتياط في قبول رواياتهم من الشعر الجاهلي.

ويريد طه حسين أن يسند حكمه بوضع أكثر الشعر الجاهلي بسند من تاريخ اللغة العربية. ينص هنا على أن لغة عرب الجنوب الحميرية كانت تختلف عن لغة عرب الشمال الفصحى في ألفاظها وقواعد صرفها ونحوها، وهو لهذا يشك فيما نسب إلى شعراء الجنوب الجاهليين من شعر بلغة الشمال. بل إنَّهُ ينص هنا على أن

فصحى الشمال ذاتها لم تكن سائدة بين القبائل الشمالية قبل الإسلام، وعلى أنها في ذاك العصر الجاهلي لم تتجاوز الحجاز. وهذه المسألة - لعظيم خطرها في العربية والأدب العربي - نقف عندها بتفصيل في موقع تَالٍ. ويريد طه حسين أيضًا أن يجد سندًا لحكمه في العلم الحديث. وينص هنا على أن الدارس الحديث عليه ألا يستسلم لكل ما جاء عن الأقدمين، بل عليه أن يُخْضِعَ أقوالَهم ورواياتهم وكتاباتهم لمناهج التحقيق الحديثة، وهي المناهج التى تبدأ بالشك سبيلاً إلى اليقين وتوجه الدارس إلى أن يتجرد من العاطفةُ والهوى ومن كل ما كان يعلمه قبل بدء عمله العلميّ.

والحق أن الشك في بعض الشعر الجاهلي قديم. فقد تحرَّج ابن هشام صاحب السيرة النبوية، في وقت مبكر ، - القرن الهجري الثاني - من قبول بعض روايات ابن اسحق لأشعار منسوبة إلى الأوائل والبائدين والجن وغيرهم. ونبَّه علماء آخرون إلى أنْ القبائل وضعت شعرًا نَسَبَتْه إلى شعرائها الجاهليين أداة في صراعها من غيرها بعد الإسلام، وإلى أن الشعوبية وضعت شعرًا للمباهاة بأمجادها القديمة. ونبه ابن سلام الجمحي في القرن الهجريّ الثالث - كتاب: طبقات فحول الشعراء - إلى فساد بعض الرواة وكثرة الموضوع والمصنوع من الشعر في رواياتهم، وانتهى إلى أن الشعر الجاهليّ ثلاثة أقسام: شعر صحيح النسبة، وشعر موضوع مصنوع، وشعر يُشَكّ في نِسْبَتِه. لكن الحق أيضًا أن الانتحال عند العلماء العرب كان محدودًا فقد قبل العلم العربيّ

القديم بثقة روايات كثيرة لرواة من أضراب المفضل الضبيّ صاحب المفضليات والأصمعيّ صاحب الأصمعيات، وغيرهما.

بيد أن المستشرقين - في القرنين الماضي والحالي - وسعوا التشكيك في صحة الشعر الجاهلي، بدأ الأمر في عمل آلور وفي عمل نولدكه، وبلغ غلوه في مقال لمرجليوث نشره في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية سنة ١٩٢٥م، قبل سنة واحدة من نشر كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي). ذهب مرجوليوث إلى أن القرآن الكريم هو أول نص بلغة عربية موحدة، وإلى أنَّ هذا الشعر المنسوب إلى الجاهلية قد جاء بهذه اللغة فهو إذن موضوع بعد الإسلام، ولو كان جاهليا لجاء بتلك اللهجات واللغات المختلفة التى كانت سائدة بين العرب قبل القرآن الكريم. وذهب إلى أن القصص الدينيّ الذي يرد في الشعر المنسوب إلى الجاهلية يعبر عن توحيد مُستَلهم من الإسلام. ونص مرجليوث على أن الإسلام كره الشعر فأهمل المسلمون الشاعر الجاهليّ المعبر عنها حتى نسوه، وما ينسب إلى الجاهلية إنما قد وضع بعد الإسلام وضعا. ونص أيضًا على أن الإسلام ضد الوثنية فأهمل المسلمون الشعر الجاهليّ المعبر عنها حتى نسوه، وما ينسب إلى الجاهلية بعد ذلك قد وضع بعد الإسلام وضعا. وبدهيّ أن طه حسين قد قرأ عمل المستشرقين في هذا الشأن[1]، وأنه قد اطلع كذلك على دراسات أوروبية

(١) راجع معلومات النشر عن أعمال وليم آلورد ١٨٢٨ - ١٨٠٩ Wilhelm Ahlwardt وتيودور نولدكه ١٨٣٦ - ١٩٣١ Theodor Noldeke حول الشعر الجاهلي في: Index Islamicus, London 1958 أما مقالة دافيد =

تتشكك في الوجود التاريخي لسقراط وهوميروس وغيرهما من أئمة الثقافة القديمة، فأغراه كل ذلك إغراء بالتوسع في القول بانتحال كثرة الشعر الجاهلي. وجهود المستشرقين في خدمة التراث العربي وتحقيق آثاره حسب المناهج الحديثة المشهورة مشهودة، وانتفاع العرب المحدثين بها ثابت معروف، بيد أن بعض نتائجهم واستخلاصاتهم في مسائل بأعيانها يحتاج إلى نظر وتقويم، من ذلك مسألة انتحال كثرة الشعر الجاهلي. ولقد اجتهد علماء عرب محدثون - قبل كتاب طه حسين وبعده - اجتهادهم في درس الشعر الجاهلي. دعا مصطفى صادق الرافعيّ قبل صدور كتاب طه حسين بخمس عشرة سنة - في كتاب: تاريخ آداب العرب، القاهرة، سنة ١٩١١م - إلى إعمال طرائق علماء الحديث ومناهجهم في نقد السند والمتن لدرس النصوص الشعرية الجاهلية وتصحيح نسبتها إلى منشئيها.

وفي العقود الأخيرة تمت في الجامعات والمراكز ودور النشر العربية الكبرى أعمال علمية حققت جملة من دواوين الشعراء

= صمويل مرجوليوث ١٨٥٨-١٩٤٠ D.S. Margoliouth المشار إليها فهيَ منشورة في عدد يوليو سنة ١٩٢٥م: Journal Of The Royal Asiatic Society, London مجلة الجمعية الملكية الآسيوية بلندن. وقد نقل عبد الرحمن بدوى إلى العربية عشرة بحوث في الشعر الجاهلي لمن ذكرناهم من المستشرقين ولغيرهم في:

عبد الرحمن بدوى: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

الآحاد الجاهليين وجملة من المجمـوعات والمنتخبات، وأخرى من الدواوين الجاهلية لعدد من القبـائل. ومن هذه الأعمال العلمية ما درس مصادر الشعر الجاهلي محاولاً تقدير قيمة كل منها[١]، ومنها ما تـوجّه إلى درس بعض الدواوين الجـاهلية من جـهة المعـاجم الشعرية وخصائص الجمل والأساليب الشعرية محاولاً إثبات صحة النصوص من هذه الجهة. بل إنّ من هذه الأعمال ما اعتمد طرائق العلمـاء الأقدمين في الموازنة بين الروايات وقـبول إحداهـا حسب مقـاييس منضبطة. من هذا البـاب صنيع شوقي ضيف في توثيـقه لشعر زهير. راجع شوقي ضيف - انـظر كتابه: العصر الجاهلي، القاهرة، دار المعارف. وانظر بحـثًا آخر له[٢] - إلى روايات شعر زهير فوجدها ترتد إلى روايتين: رواية الأصـمعيّ في القرن الثالث الهـجـريّ، ورواية ثعلب في الـقـرن الثـالث. ونـظر في رواية الأصمعي فوجدها تتضمن ثماني عشرة قصيدة ومقطوعة شك في ثلاث منها وبذلك أصبـحت خمس عشرة قصيـدة ومقطوعة. ثم نظر في رواية ثعلب فوجدها تسعًا وأربعين قصيدة ومقطوعة، ومن حين إلى حين ينص ثعلب على أن هذه القـصيدة أو المـقطوعة من رواية حمّاد أو ابن الكلبيّ وهما معـروفان بكثرة ما نحلا الجاهليين من أشعار، لهذا رفض ضـيف رواية ثعلب واتخذ رواية الأصمعيّ

(١) ناصر الدين الأسد: مـصادر الشعر الجاهليّ وقـيمتها التاريخـية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٦م.

(٢) شوقي ضيف: أوليات الأدب العربي. بحث في كـتاب (طه حسين، مائة عام من النهوض العربي)، القاهرة، دار الفكر، ١٩٨٩م.

أساسًا لدراسة شعر زهير. ومجمل القول هنا أن الشك في صحة الشعر الجاهليّ قد ضاق كثيرًا في العقود السبعة التي أعقبت نشر كتاب طه حسين، فقد تقدم العلم اللغويّ والبحث التاريخي وضبطت الطرائق وبدأ استخدام الإجراءات التقنية والإحصائية والكمية. ولا ننتهي من هذه الوقفة الأولى دون أن ننبه إلى أنّ كتاب طه حسين لم يكن مداره مسألة الانتحال وحدها، إنما كانت واحدة من مسائل جملة جليلة، في التاريخ الأدبي والبحث المقارن ونقد النصوص، وفي أصول المناهج وأبنية الثقافات والحضارات عامة، وسنرى ذلك فيما يأتي من هذا المدخل. بل أن مسألة الانتحال ذاتها قد تطورت في عمل طه حسين نفسه بعد كتابه ذاك، فقد غير من بعض فكره بشأنها، وشجع تلاميذه على ارتياد آفاق جديدة لدرس الشعر الجاهليّ، بل لقد قدم هو نفسه نصوصًا جمة من ذلك الشعر تقديمًا ممتعًا مؤثرًا وهو في صدارة المعلمين الذين جعلوا تذوق الشعر الجاهليّ قطعة ظاهرة من البناء الثقافيّ العربيّ الحديث.

الوقفة الثانية: جاء في كتاب طه حسين: أنه قد اصطنع في درسه للشعر الجاهليّ منهجًا علميًا هو منهج الغربيين المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولونه من العلم والفلسفة، هو منهج الشك سبيلاً إلى اليقين، ذاك المنهج الذي وضع أساسه الفيلسوف الفرنسيّ ديكارت في القرن السابع عشر الميلادي. والقاعدة الأساسية لهذا المنهج هو تجرد الدارس مما كان يعلمه قبل

بدء عـمله وأن يبدأ بحـثه خـاليّ الذهن من الأقـوال السابقـة في موضوع البحث. وينص طه حسين على أن هذا المنهج جدد العلم والفلسفـة عند الغربيين، وغيـر مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانين في فنونهم، وهو الطابع الذي يتميز به العصر الحديث.

وذاع هذا القول ذيوعا، وكتب كثيرون عن اصطناع طه حسين لما سُمّي منهج الشك الديكارتيّ في الدرس عامة وفي دوس الشعر الجاهليّ خاصة. وليس الشأن على هذا النحو، فالشك بذاته ليس منهجـا، إنما الشك في - قل: التحرج من قبـول - ما تواتر من معارف ومعلومات وأقوال في موضوع الدرس وإخضاع هذا المتواتر للتحقـيق والتحليل والنقد والتقويم، مـطلب أوليّ فحسب في كل المناهج الحديثـة. وعندما نص طه حـسين على تأثره بديكارت إنما كان يقـصد الأصـول العامـة للفكر الحديث، مـن إعمال للـعقل واعتداد بالعلم وضبط للطرائق وتأسيس مناهج النظر والدرس على الحرية الفكرية والأسس الموضوعيـة قدر الاستطاعة. ولا ريب في أن طه حسين كـان يؤمن بأنّ الأصول الفلسـفية للعـلم القديم إنما تلتمس في عـمل أرسطو. وبأن الأصول الفلسفيـة للعلم الحديث إنما تلتمس في عمل ديكارت.

وطريق طه حسين إلى الأصول الفلسفية لمناهج البحث والنظر والدرس يبدأ من وقت مبكر. فقد كـانت بعثته إلى أوروبا - سنة ١٩١٤م - لدراسة العلوم التاريخية والفلسفـية، وثمة كتب رسالته في فلسفة ابن خلدون الاجـتماعية، وكان دوركـايم أحد المشرفين

عليها. وشغل هناك بدرس العلم القديم - اليونانيّ الرومانيّ -- وفَتَنهَ أرسطو، فوقف عنده، ونقل ديكارت، فقد توفر طه حسين على عمله بعض الوقت، وحضر دروسا ومحاضرات عن هذا العمل في جامعات فرنسا أثناء البعثة. وعندما عاد إلى مصر ظل يدعو بين الحين والحين إلى التعرف على آثار ديكارت وإلى درس أنظاره، وامتداد هذه الآثار والأنظار في التفكير الحديث. كتب طه حسين عن ديكارت مقالات كثيرة - منها مقال مطول في كتابه: من بعيد -، بل لقد قصد إلى أن يضع في ديكارت كتابًا قائمًا برأسه، بيد أن صارفا لم يمكنه من وضعه. واهتمام طه حسين بالتفكير الفلسفيّ كان في حدود ما عليه جمهور المثقفين الغربيين من إرادة الوعي بالأصول الفلسفية العامة والمقولات الفكرية الأساسية. أما أن يكون ثمة ما يُسَمّى (منهج الشك الديكارتيّ)، وأن يكون هذا المنهج أساس عمل طه حسين في الشعر الجاهليّ، فقول في غير موضوع وبغير أساس. وعندما ينص طه حسين على أنه صدر عن (الطابع الذي يتميز به العصر الحديث)، فإننا نفهم أن الرجل قد ألم بالقواعد العريضة للتفكير الحديث، وهي التي توجّه إلى الاعتداد بروح العلم وبإعمال العقل منهجًا، كما توجه إلى التثبت والتحقيق إجراء.

لقد رام طه حسين أن يقوم الدرس - أى درس: في الأدب والفكر والعلم - على منهج غير ذي عوج، من التحقيق والتعليل وبيان العوامل الفاعلة وضبط الطرائق. وانتفع طه حسين فيما رامه

انتفاعًا بينًا من تراث العلماء العرب الأقدمين في التحرج والاحتراز والتثبت والاعتداد بالرد إلى الأصـول والتأسيس على قواعد العلم ومقرراته وإعمال العقل في الموازنة بين الروايات والمواد، كما انتفع انتفاعـًا بينًا من عمل العلماء الغربيين المحـدثين الذين اعتدوا بنهج نقديّ تقويميّ لكل موروث وبحـرية الدرس والبحث لكل موضوع وظاهرة وبتأسيس الأكاديمية الحديثة على أسس عقلانية تاريخية.

بعد هاتين الوقفـتين نجد أنفسنا في قلب القضـايا الكبرى التي درسها طه حـسين في كتابه، وهي على ثلاثة مـحاور: العرب في التاريـخ، واللغة العـربية بين اللغـات، والأدب العربي وبواكـيره الأولى.

(١)

(١-١) يقول طه حسين في كتـابه: الحق أن القدماء والمحدثين جميعًا مضطربون اضطرابًا شـديدًا في تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ العـرب، وفي تحـديد مـا ينبـغي أن يفـهم مـن لفظ اللغـة العربية... فأهل اليمن عرب والأنباط عرب عند أولئك وهؤلاء. وأما المحـدثون ففريق مـنهم يطلقون لفظ العرب كـما كـان يطلقه القدماء على سكان هذا الطرف من أطراف آسـيا، ولكن عند فريق منهم ميلاً ظاهرًا إلى أن يتجاوزوا هذا الطرف قليلاً أو كثيرًا، فهم لا يكتفون بعـربية اليمنيين والحجـازيين والنجديين ولكنهم يريدون أن يكون النبط عربا وأن يكون البابليـون في عصرهم الأول عربا.

وهم كما ترى يمدون لفظ العرب حتى يتجاوزوا به البلاد العربية الطبيعية وهم يرتبون على هذا نتائج غريبة: فحضارة النبط حضارة عربية وحضارة البابليين وتشريعهم في عهد حمورابيّ حضارة عربية وتشريع عربيّ. واللغة العربية تتسع وتضيق بمقدار ما تتسع البلاد العربية وتضيق، وبمقدار ما يتسع الجنس العربيّ نفسه ويضيق.

ولم يكن لطه حسين ولا لغيره من معاصريه - زمن تحرير الكتاب منتصف العقد الثالث من هذا القرن العشرين - أن يصل إلى تحديد لأصل العرب التاريخيّ والسلاليّ، لأن البحث العلميّ حتى ذاك الوقت - وحتى الآن على الرغم من التقدم البين الذي سنقف عند خلاصاته فيما يلي - لم يكن قد توصل إلى نتائج واضحة في هذا الشأن. وسنرى أن التقدم العلميّ قد نما في العقود السبعة الأخيرة، ومن آيات ذلك ما اكتشف من نقوش ووثائق، وما توصلت إليه حركة نشطة من الكشوف الأثرية بدأت بقوة منذ عام ١٩٢٨ أى بعد صدور الكتاب بعامين. ولم يحسم هذا التقدم العلميّ حتى الآن مسألة أصل العرب السلاليّ وتاريخهم العتيق، بيد أنه اكتشف حقائق جديدة وصاغ فروضًا أقامها على أسانيد وأدلة. وقد قومت هذه الحقائق والفروض تصورات العرب الأقدمين عن أصلهم وتاريخهم، ووضعت تصورات أخرى مستندة إلى قراءة النقوش والوثائق ودرس الآثار. أما طه حسين فقد نص على غموض أصل العرب، ومع ذلك نراه يقطع في كتابه بأمور تتصل بلغتهم العربية وأدبهم العربيّ لا تتفق مع ذاك الغموض.

(١-٢): تصور العرب الأقدمون لأنفسهم أصولاً تاريخية سحيقة ترتد إلى مجموعات بشرية من قبائل وشعوب بادت، مثل جرهم الأولى والعمالقة وطسم وجديس وثمود وعاد وعبد ضخم... إلخ. وتصور العرب لأنفسهم أنسابًا قريبة، فقد درج النسابة على جعل هذه الأنساب القريبة في مجموعتين بشريتين كبيرين: أهل الشمال، سكان نجد والحجاز وتهامة، ويعرفون بالعدنانية والمضرية والنزارية والمعدية، وهم العرب المستعربة. وأهل الجنوب، سكان اليمن، ويعرفون بالقحطانية، وهم العرب العاربة. ثم تنقسم كل واحدة من هاتين المجموعتين إلى قبائل كبيرة، تتسع كل منها لكثير من البطون والأفخاذ. وتفسر هذه الأنساب القريبة كثيرًا في وجوه الحياة بعد الإسلام، خاصة الصراعات بين القبائل والفرق السياسية. من التجليات الأولى لذلك أن النبوة ثم الخلافة قد جاءتا في عرب الشمال العدنانية، وهنا رتب عرب الجنوب القحطانية أن يصلوا مع أولئك إلى التوازي والمساواة. ذهب النسابة في هذا السبيل إلى أن قحطان من ولد هود عليه السلام. ومضى الترتيب إلى أبعد، فذهب نسابة إلى أن القحطانية والعدنانية من أصل واحد فكلهم من ولد إسماعيل ابن إبراهيم الخليل عليهما السلام. بل لقد مضى الترتيب إلى أبعد من ذلك بكثير، فلم ترد القحطانية المساواة والتوازي فقط، بل أرادت التفوق والظهور على العدنانية. فذهب نسابة إلى قسمة العرب إلى مجموعتين: عرب عاربة أو عرباء وهم القحطانية، وعرب متعربة

وهم العدنانية. وواضح أن هذه القسمة تجعل الأصالة في القحطانية وتضع العدنانية في المنزلة الثانية من أصالة النسب العربيّ. وذهب نسابة إلى قسمة العرب إلى ثلاث مجموعات: عرب عاربة وهم جرهم الأولى والعمالقة وعبد ضخم ومن إليهم، وعرب متعربة وهم القحطانية، وعرب مستعربة وهم العدنانية. وواضح أن هذه القسمة أيضًا تجعل القحطانية أدخل في أصالة النسب العربيّ من العدنانية. وجعل آباء العرب قاطبة - قحطانية وعدنانية - من أنبياء بنى إسرائيل إنما هو من أصداء مرويات التوراة، وتركيز الضوء على سكان الجنوب القحطانية - واليمن القديم بصورة عامة - إنما هو من ارتباط سيرة ملكة سبأ بالنبيّ سليمان في تلك المرويات التوراتية. وكان بعض النسابة والرواة زمن الجمع والتدوين بعد الإسلام من أهل الكتاب فحرصوا على خلط المرويات العربية الشفاهية المتواترة بما جاء في التوراة، وتابعهم في ذلك نسابة ورواة من المسلمين، حتى صار ذلك التصور الذى عرضناه لأصول العرب السلالية والتاريخية مستقراً كأنه من حقائق التاريخ. وقد قلق بعض العلماء الأوائل وترددوا في قبول ذلك. فلقد سئل الإمام مالك عن الرجل يرفع نسبه إلى آدم فلم يرض الإمام بهذا السبيل في النسب، فسئل عن الرجل يرفع نسبه إلى إسماعيل بن إبراهيم فلم يرض أيضًا، وقال في المرتين ما معناه من أين له بهذا الخبر؟. لكن العرب اعتقدت في تلك الأنساب والأصول وصدرت عنها وأسّست عليها حركتها في

التاريخ قبل الإسلام وبعده، وصرنا نحن في هذا العصر الحديث نعتمد على تلك العقيدة في تفسير كثير من التاريخ والفكر والإبداع العربيّ. لكن إيمان العرب بتلك الأنساب والأصول، واصطناعًا لها في الدرس، لا يعنيان صحتها التاريخية، فهي ليست من التاريخ في شيء.

ويهمنا في خاتمة هذه المسألة أن النسابة والرواة - وتبعهم في ذلك المؤرخون - قد صوروا مجتمع العرب في القرون القريبة السابقة على الإسلام في صورة الجماعات المتناحرة والقبائل المنقسمة، وصوروا ذاك التناحر بأسًا شديدًا وذاك الانقسام حادًا عميقًا. وأهملت تلك الصورة أمورًا أخرى لحقت بذلك المجتمع، في صدارتها حِسٌّ أوليّ بالوحدة ومفهوم أوليّ للتوحيد. وها هنا نقول مع القائل أنه: «. . . لا يمكننا أن نرسم حدودًا فاصلة بين القبائل اليمنية (= القحطانية، الحميرية) وتلك الشمالية (= العدنانية، المعدية). . . ولا حاجة إلى القول بأن الحروب الصغيرة والمناوشات، مثل الثارات العنيفة، لم تنقطع قط بين العشائر العربية. فالقتال ليس فقط حرفة جميع المجتمعات البشرية التى تضطر لأسباب اقتصادية إلى أن تبقى من دون عمل معظم الوقت، ولكن هوايتها أيضًا. أنه يطلق الطاقات المحبوسة ويفتح مجالاً لإظهار الشجاعة الفردية، ويخلق نظامًا كاملاً من القيم، يبنى عليه الشرف والفن كلاهما. ومع ذلك فقد بقي الشعور برابطة مشتركة تجمع كل هذه القبائل العربية المتحاربة، مهما تكن تلك الرابطة

مفككة(١). . . » ولنا أسانيد في القول بمشاعر أولية غامضة بالوحدةو والتوحيد في مجتمع العرب قبيل الإسلام. أما الحس الأولى بالوحدة فقد كانت دواعيه: أن التنظيم الاجتماعيّ لعرب ما قبل الإسلام صار في آخر تطوره، ذلك لأن مجتمعا قبليا ينهكه التناحر لا يجد سبيلاً لتطوره غير السلام والوحدة. وقد جَدَّتْ في ذلك المجتمع قبيل الإسلام عوامل جعلت مفهوم الوحدة قريبًا من الأذهان ولو بصورة غامضة، وجعلت مطلب الوحدة ضرورة ولو بصورة أولية. من تلك العوامل وصول القبلية إلى غاية بعيدة من التماسك والانغلاق تسد باب التطور إلا من خلال وحدة اجتماعية أوسع من القبيلة، ومنها نشوء حسٍّ بمعنى (الأمة) في مواجهة الأمم الأخرى المجاورة، ومنها الأنشطة الجماعية التى ساهمت فيها قبائل متعددة كالأسواق والرحلات التجارية. . . إلخ. وأما المفهوم الأولى للتوحيد فقد كانت دواعيه: أن قاعدة البناء الثقافيّ في ذلك المجتمع كانت الوثنية، وصارت قبيل الإسلام في آخر تطورها، بقايا ممارسات قديمة من التبدد بحيث لا تجمع جمهرة العرب على عقيدة واحدة ومن العجز بحيث لا تتطور إلى عقيدة شاملة. ومن دلائل وهن الوثنية قبيل الإسلام وضوح (الحنيفية) مقابلة للوثنية. ويمكن فهم الحنيفية على أنها خلوص العبادة لله والرجوع إلى دين

(١) شكري عياد: ديوان العرب، من وحدة القبيلة إلى وحدة الأمة. بحث فى كتاب (الأدب العربى: تعبيره عن الوحدة والتنوع)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م.

الفطرة الأول، الدين الخالص، وارتبط هذا خاصة بدين إبراهيم. من هنا يؤكد النشاط الروحيّ ما تؤكده كافة الأنشطة في الإطار الثقافيّ الجاهليّ وهو نشوء نزعة غلابة إلى التوحيد. يتبدى - إذن - أن تطور التنظيم الاجتماعى في مجتمع العرب قبيل الإسلام إنما كان يتجه إلى الوحدة، وأن حقائق الإطار الثقافيّ في ذلك المجتمع إنما كانت تتجه إلى التوحيد

لكن الدرس الحديث لا يقف عند وضع العرب داخل شبه جزيرتهم، إنما يتغيا أن يضعهم، منذ وجدوا في التاريخ، مع أمم العالم القديم وشعوبه، صلات وتداخلاً وتفاعلاً، وهو ما نقف عنده فيما يلى.

(١-٣) اعتمد طه حسين وهو ينظر في الأصول التاريخية والسلالية للعرب على فروض وضعها علماء القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن العشرين، وكان في تلك الفروض قليل من العلم وكثير من التصورات والمرويات القديمة التى لم يشهد لها التاريخ ولم يصادق عليها. كان القليل من العلم في تلك الفروض مستمداً من علم الآثار وعلم اللغة التاريخيّ وكانت نتائج هذين العلمين لا تزال محدودة وكان بعضها لا يزال غامضًا. وفي العقود الأخيرة تقدمت علوم الآثار والكشف والتحليل الأثنولوجيّ والانثروبولوجيا الطبيعية وجغرافية الأجناس، وكان من آيات هذا التقدم خرائط للسلالات البشرية أدنى إلى الدقة من تلك الخرائط التي وضعها الدرس في القرن الماضي وأوائل هذا القرن. وفي هذه

العقود الأخيرة أيضًا تقدمت المعرفة باللغات وتطورت علوم اللغة تطورًا عظيمًا، وانتهت طرائق مقارنة النصوص والتحليل اللغويّ وقوانين التبادل الصوتيّ والبحث اللغويّ المقارن عامة إلى خرائط للغات البشرية أكثر ضبطًا من تلك التي سبقتها في القرن الماضي وأوائل الحالي. يضاف إلى تقدم كل تلك الحقول العلمية والمعرفية ما شهدته العقود الأخيرة من جهود لضبط مفهومات التاريخ والحضارة والثقافة والعلم، ومن ثمرات قدمها التطور العلميّ والتكنولوجيّ تعين على ضبط المقاييس والإجراءات وصحة القراءات والتحليلات وتيسير الوصول إلى النتائج والاستخلاصات.

وتبدأ كتابة التاريخ - بالمقاييس العلمية المعتمدة - بما خلفه الإنسان من الأعيان: المدائن المندثرة، ورسومات الكهوف، والنقوش، والأبنية، والكتابات... إلخ. وفي هذا السبيل قدمت الكشوف والتنقيبات والحفريات - في هذه العقود الأخيرة - المدد المعين للمؤرخين. ثمة كشوف هامة في سيناء وصعيد مصر، وعموم شمال أفريقيا وشرقها، وشرق شبه الجزيرة العربية وجنوبها.

وشمال سوريا وعموم الشام، والعراق، وتركيا، وفارس. من هذه الكشوف ما وضع بين أيدى الدارسين مواد جديدة فريدة. من ذلك اكتشاف بقايا مدينة أوجاريت شمال سوريا وبين هذه البقايا عشرات النصوص التى تحمل حقائق هامة في تاريخ اللغات والسلالات. ومن ذلك اكتشاف وثائق البحر الميت، بينها لفائف

عتيقة مدون بها جديد يتصل بتاريخ ذاك العالم القديم، وبينها لفائف مدون بها جديد يتصل بالكتاب المقدس، بل أن بينها لفائف مدون بها ما يظن أنه بعض نصوص كانت مجهولة من الكتاب المقدس. وكل ما تم من كشوف وتقدم في درس الأصول التاريخية والسلالية واللغوية يدل بوضوح على أن ما بين غرب مصر وشرق فارس وما بين أناضوليا شمالاً وأثيوبيًا جنوبًا كان عالمًا واحدًا يمور بالهجرات والتنقل السكانيّ الدائب. ومن الدارسين - مارتن برنال في: (آثينا السوداء)، مثلاً - من يضم إلى ذاك العالم بلاد اليونان والرومان، معتمدًا البحث المقارن في تنقل المفردات وتحليل المفهومات وقراءة الأساطير والمذاهب والمعتقدات. وثمة نصوص آشورية تزيد على المائة والخمسين تشير إلى هجرات وتنقلات سكانية كبيرة. ومن الدارسين من ينتهي إلى أن القانون التاريخيّ الأساسيّ في ذاك العالم القديم إنما هو: حق الغزو والانتقال والفتح والهجرة الجماعية.

اجتمع كل ما سلف ليكون بعضه سندًا لواحدة من وجهتين في الأصول التاريخية والسلالية واللغوية لذلك العالم القديم، وليكون بعضه الآخر سندًا للوجهة الثانية:

يذهب أصحاب الوجهة الأولى إلى أن البيئة الأولى التي خرجت منها هجرات كبيرة كونت معظم شعوب ذاك العالم القديم، كانت ما يحيط ببحر قزوين. ويذهب هؤلاء أيضًا إلى أن الهجرة التي نزحت من تلك البيئة إلى شبه الجزيرة العربية وكونت

عرب الشمال كانت آخر تلك الهجرات الكبيرة وأحدثها. ومعنى ذلك أن العرب سلالة حديثة بين سلالات العالم القديم. ويذهب أصحاب الوجه الثانية إلى أن الجزيرة العربية كانت البيئة التى خرجت منها الأقوام الأولى التى نزحت إلى بلاد بين النهرين والشام واختلطت بمن كان بها من مجموعات بشرية، مكونة شعوبًا وأممًا جديدة. في هذه الوجهة أن شعوب هذه البلاد، خارج شبه الجزيرة، تمّتْ بعد الهجرة العربية وتطورت سلاليًا ثم تمايزت حضاريًا لكن ظل أصلها العتيق عربيًا، ويصدق هنا أن نسمى هذه الشعوب (عربية - سامية). من أصحاب هذه الوجهة جمهور من الدارسين، منهم ليون كيتاني CAETANI, LEONE(١)، وساباتينو موسكاتي MOSCATI, SABATINO(٢)، وجواد

(١) راجع بحوث كايتاني ومعلومات النشر عنها في:

Index Islamicus (1906-1955) London, 1958.

(٢) كتب ساباتينو موسكاتي - بالإيطالية - عددًا من البحوث، يهمنا منها - هنا - ثلاثة صدرت ترجماتها بالإنجليزية سنوات ١٩٥٧، ١٩٥٩، ١٩٦٠، وهي:

1- Ancient Semitic Civilizations, London, 1957.

وهو الكتاب الذي نعتمده هنا، وقد ترجمه إلى اللغة العربية السيد يعقوب بكر بعنوان (الحضارات السامية القديمة)، بيروت، ١٩٨٦م.

2- The Semites In Ancient History, Cardiff, 1959.

3- The Face Of The Ancient Orient, London, 1960.

ولا يؤيد موسكاتي بعض العلماء الذين يرون أن الجزيرة العربية قد أصيبت بالتدريج بالتصحر والجفاف الشديدين في عصور عتيقة، الأمر الذي دفع بجماعات كبيرة إلى الهجرة منها. يرى موسكاتي أن شواهد التاريخ المعتمدة لا تسند هذا الرأي. بيد أنه يؤيد أن الجزيرة العربية هي مهد الهجرات الكبرى الأساسية إلى ما حولها من بلاد، لأسباب كثيرة.

علي[١]، وغيرهم.

ويمضي الدرس الحديث في الوقوع على أسانيد لكل من الوجهتين، غير أن هذا الدرس قد أزال ذلك التصور عن عزلة العرب قبل الإسلام، وجعل شبه الجزيرة العربية بيئة أساسية في العالم القديم منذ عرف له تاريخ[٢]، سواء خرجت الأقوام الأولى منها أو وفدت إليها. وهذه النتيجة عظيمة الأهمية في التأريخ للغة العربية وللأدب العربيِّ جميعًا.

---

(١) جواد علي هو صاحب: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. ولعلماء عرب آخرين جهود في هذا الحقل، انظر - على سبيل المثال - أعمال أحمد فخري وعبد العزيز صالح، وغيرهما.

(٢) إلى جانب آلاف البحوث والتنقيبات والحفريات التى تمت في العقود السبعة الماضية - لها قوائم دقيقة في مظانها - فإن العقد الأخير (١٩٨٥-١٩٩٥م) قد شهد ضربا من الخطط الفكرية والتوثيقية الهامة. من ذلك خطة مارتن برنال بعنوان آثينا السوداء Black Athene في ثلاثة كتب صدر أولها سنة ١٩٨٧م. يدرس الكتاب الأول صورة زائفة لليونان في العقل الغربي خلال مائتى سنة (١٧٨٥-١٩٨٥م). ويدرس الثانى الأصل التاريخى والسلالي والحضاري لليونان. ويدور الكتاب الثالث عن الحضارة المصرية القديمة بعنوان (أبو الهول). وتنهض الخطة على بيان دور (العربية - السامية) فى اللغات والسلالات القديمة، وعلى درر مصر فى تاريخ العالم القديم وحضارته.
ومن ذلك أيضًا خطة كينيث كيتشن K. A. Kitchen «أستاذ الآثار في جامعة ليفربول» في موضوع: عالم الجزيرة العربية العتيقة The World of Ancient Arabia في أربعة كتب صدر أولها ١٩٩٤م، بعنوان: توثيق شبه الجزيرة العربية العتيقة: Documentation For Ancient Arabia, Liverpool University Press, 1994. وهو فحص للمصادر ودوس لها، وينهض الثالث على تحديد الأمكنة والمدائن والبلاد، وأما الرابع فينهض على الدرس التحليلي الفكري للمصادر والنصوص التي تم توثيقها.

(٢)

ينص طه حسين في كتابه هذا على أن: الرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الإسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات. وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتتباين قبل ظهور الإسلام، ولا سيما إذا صحت النظرية التى أشرنا إليها آنفًا وهى نظرية العزلة العربية، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنابذين، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكّن من توحيد اللهجات. . . إن القرآن الذى تُلِيَ بلغة واحدة ولهجة واحدة هى لغة قريش ولهجتها لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تباينًا كثيراً، جد القراء والعلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علمًا أو علومًا خاصة. (ص - ٣٧) - وينص على: أن هناك خلافًا قويًا بين لغة حِمْيَر وهِيَ العرب العاربة، ولغة عدنان وهي العرب المستعربة. وقد رُوي عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول (ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا). وفي الحق أن البحث الحديث قد أثبت خلافًا جوهريًا بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية، واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد. ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكّننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضًا. . . إن الصلة بين أصل اللغة العربية الفصحى

التي كانت تتكلمها العدنانية واللغــة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن. إنما هي كالصلة بين اللغة العــربية وأيّ لغة أخرى من اللغات الساميــة. ص - ٣٣ - ويتردد في الكتاب وعْي طه حسين بصلة العربية بغيرها من اللغات السامية، غير أنه لا يفيض في أمر هذه الصلة، ولا يبين لديه موضع العربية بين تلك اللغات.

نحن - في أمر تاريخ اللغــة العربية حسب النصــوص السابقة من كــتاب طه حــسين - إزاء ثلاث مســائل: الأولى أن لهجـات شمــال الجزيرة العــربية عندمــا جاء الإســلام كانت مــتباينة تبــاينًا شديدًا. والثــانية أن لغة أهل الشــمال العدنانيــة ولغة أهل الجنوب القحطانية، كانتا لغتين مختلفــتين متمايزتين. والثالثة أن صلة اللغة العربية بغيرها من اللغات الســامــية غامضة يصعب تحديدها. ونحن نجمل المسألتين الأوليين في واحدة فتصير مسائل طه حسين الثلاث في اثنتين، ونضيــف مسألة جديــدة تتصل بلغة ذاك العــالم القديم الذي وصــفناه في موضــع سابق، وهو العــالم الذي تتــسع آفاقــه الجغرافية والحضارية، لتضم إلى جــانب الساميين مصر وجماعات حامية بل وجماعات أوروبية. وعلى هذا فإن لدينا ثلاث كلمات:

(٢-١) ينسب طه حسين الــتباين الشــديد في لهجات العــربية الشماليــة المضرية إلى ما سماه (إجمــاع الرواة). ومعلوم أن علماء اللغة في عــصر الجــمع والتدوين - القرن الثــاني الهجــريّ - قد اعتدّوا باللهجات التي تقترب من لغة القرآن الكريم، وهي لهجات هذيل وتميم وطيءّ والحجاز، وأهملوا اللهــجات التي ابتعدت عن

لغة القرآن من قبيل نزوله إلى منتصف القرن الثاني الهجرى. إن رواة اللغة وجامعيها في ذلك القرن لم يريدوا تمثيل كل الحياة اللغوية التى سبقت نزول القرآن، وإنما أرادوا أن يجمعوا من لهجات القبائل ما يقترب من لغة القرآن في الخصائص اللغوية. لقد جعل هؤلاء الرواة والجامعون اللغة الفصحى الشمالية الموحدة في ظلال الإسلام معيارًا قاسوا عليه الحياة اللغوية قبيل الإسلام، وكلما أشاروا إشارات محدودة إلى تلك اللهجات التي أهملوها وجدوا أن التباين شديد بينها وبين ما قاسوا عليه. لقد أهملت لهجات كثيرة، فلما حان زمن الجمع والتدوين - بعد قرنين - كان الاختلاف بين هذه اللهجات المهملة واللغة الموحدة واسعًا، لكن الوضع لم يكن كذلك قبيل الإسلام. من هنا فإن اعتماد طه حسين على مذهب هؤلاء الرواة بأن لهجات اللغة الشمالية عند نزول القرآن الكريم كانت مختلفة بصورة شديدة، نقول إن هذا الاعتماد فيه نظر طويل. وبَدِهيٌ أن عمل الرواة والجامعين في القرن الهجري الثاني قد كان عظيم الأثر في تأسيس اللغة العربية التي نعرفها اليوم ويعرفها التاريخ منذ ذاك الزمان، بيد أن عملهم لم يساعد على تصوير هذه اللغة في آخر أطوارها زمن نزول القرآن الكريم. وربما ساعدت النقوش على تصوير ذلك الطور الأخير. لقد عثرت الكشوف والتنقيبات على مجموعات من النقوش تستغرق حوالي ألف سنة من تطور العربية الشمالية قبل الإسلام، وشغلت أماكن وجودها مساحة من شمال شبه الجزيرة

وسيناء إلى مشارف العـراق والشام: مجموعة النقـوش اللحيانية، نسبـة إلى دولة لحيـان القديمة في شـمال غـربيّ الجزيرة العـربية. ويرجع بعض نقوش هذه المجموعة إلى القرن السادس قبل الميلاد. ومجموعة النقوش الثمودية، نسـبة إلى قبيلة ثمود، ويرجع أقدمها إلى القرن الخامس قبل الميلاد وأحـدثها إلى القرن الرابع الميلادى. ومجمـوعة النقوش الصفوية، نسـبة إلى منطقة جبل الصـفا قرب دمشق، وترتدّ إلى القرنين الثاني والثالث الميلاديين.

وثمة نقوش قريبة، يقترب بعضها من الإسلام بعقود معدودة: فتاريخ نقش أم الجمـال سنة ٢٧٠ ميلادية، وتاريخ نقش زبد سنة ٥١١ ميـلادية، وتاريخ نقش حران اللجا سنة ٥٦٨ مـيلادية. كل هذه المجمـوعات من النقوش، وكذلك النقـوش المفردة، أدنى إلى تمثيل تطور العربية عامة، وعـربية أهل الشمال المضرية خاصة. إن هذه النقـوش تكاد تطابق - من الجهـة المعجـميـة - لغة الشـعر الجـاهليّ، وعلى الأخص في أسمـاء الأعلام مـثل زيد وبدر... إلخ، وبعض الأفعال مثل قتل وندم... إلخ. ولم يُشِرْ طه حسين إلى هذه النقـوش، سواء لأن مـا كـان معـروفـا منها زمن تحـرير الكتاب لم تكن قراءته قـد ضُبطت وصحّتْ، ولأن كثيـرًا منها قد عُـرف بعد صـدور الكتاب. والدرس اليـوم على قول قـريب من الوضوح: إن العربية الشمالية اتخذت أشكالها اللغوية الموحدة عبر القرون الأولى بعد الميـلاد، وكانت كيانا لغـويًا وسطًا بين لهجات قلب الجزيرة وشرقهـا، أو كانت مركبًا من لهجـات الحجاز ونجد،

أو اللهجات النجدية، أو لهجات نجد واليمامة. وتختلف - كما رأينا - اجتهادات الدارسين، لكن اتفاقهم على أنها كانت لغة أعم من هذه اللهجات.

ولا محل - بعد ما سلف - للقول بلغتين عربيتين قبيل الإسلام، لغة شمالية عدنانية وثانية جنوبية قحطانية. ذلك لأن التطور الذى وصفناه في القرون القليلة التي سبقت نزول القرآن الكريم لم يتم في شمال منعزل عن جنوب ولا في قبائل دون غيرها. كان التباين اللغويّ بين الشمال والجنوب حقيقة لغوية تاريخية ولكن في زمن أبعد من تلك القرون القريبة. في هذه القرون القليلة القريبة من ظهور الإسلام تمت حركتان عظيمتان، نزوح قبائل جنوبية إلى الشمال للأسباب التاريخية المعروفة، وبداية انتشار اللغة الموحدة إلى الشمال للأسباب التاريخية المعروفة، وبداية انتشار اللغة الموحدة في قبائل الشمال والجنوب جميعًا. نص تيودور نولدكه T. Noldeke على أنه لا يتسرب أدنى شك في القرابة اللغوية الشديدة بين عرب الجنوب والوسط والشمال... كما أنه إذا وجدت ظواهر نحوية مهمة في الواقع، اتفق فيها الشمال مع الجنوب، أو بالعكس، فإنّ معنى ذلك أن اللغة واحدة، وإذا كان هناك اختلاف فهو في اللهجات[١]. ومعلوم أن العرب كان ينشد بعضهم شعر بعض، ذلك أن الشعر

(١) نولدكه، تيودور: اللغات السامية، ترجمة رمضان عبد التواب، القاهرة، من صفحتي ٢٩، ٩٢ .

الجاهليّ الذي وصل إلينا كان في لغة موحدة. كان يبدع هذا الشعر شعراء شماليون من قبائل كثيرة، وشعراء جنوبيون من قبائل بعضها نزح إلى الشمال مثل امرئ القيس من كندة الجنوبية التي نزحت إلى الشمال. كانت هذه اللغة الموحدة أعلى من اللهجات القبلية، كانت لغة الإبداع والتعامل الاجتماعيّ والدينيّ والتجاريّ المشترك. وعندما نزل القرآن الكريم، كان النبيّ يرسل القراء والرسل والمعلمين إلى جميع القبائل ولم تنهض صعوبة تَلَقٍّ وفهم عند أحد من أبناء تلك القبائل، شمالية وجنوبية، بل تلقاه العرب أجمعين واضحًا مفهومًا.

كان التباين اللغوى الواسع بين شمال وجنوب حقيقة، أما في هذه القرون القليلة التى سبقت نزول القرآن الكريم فقد صار الأمر إلى لغة واحدة، وبقي التعدد اللهجيّ فهذا شأن اللغات جميعًا. لم يعد الدارسون اليوم يتحدثون فيما يتصل بهذه القرون القريبة إلا عن لغة عربية واحدة، ثم يتجهون بدرسهم إلى بناء لغويّ واسع: اللغات السامية. بل أنهم ليتجهون بدرسهم إلى بناء لغويّ أوسع: اللغات الأفريقية - الآسيوية.

(٢-٢) علم اليوم على أن ثمة خصائص مشتركة بين لغات المجموعات البشرية التى عاشت - ولا يزال أبناؤها يعيشون - في شبه الجزيرة العربية والشام والعراق والحبشة، وعلى أن اللغة العربية احتفظت ولا تزال بأقدم تلك الخصائص وأدقها. يختلف جمهور علماء اليوم حول أُمٍّ عتيقة مندثرة واحدة لتلك اللغات،

لكنهم يتفقون على تحديد الخصائص المشتركة، ويتفق معظمهم على منزلة العربية وحفظها لجل تلك الخصائص. نتحدث عن مجموعة اللغات السامية.

قبل القرن الثامن عشر كان يشار إلى لغات آسيا وشعوبها باسم جامع هو اللغات أو الشعوب الشرقية، ولكن القرابة بين بعض اللغات السامية كانت تلاحظ من حين إلى حين. وقرب نهاية القرن الثامن عشر استعمل العلماء لفظ الساميين اسما مشتركًا لمجموعة الشعوب التي عاشت في المنطقة التى حددناها. ورد لفظ (السامي) مطبوعًا أول مرة سنة ١٧٨١م، في مقال عن الكلدانيين كتبه شلوستر August Ludwing Schlozer وقد سُمِّي الساميون كذلك نسبة إلى سام الذي ورد ذكره في الإصحاح العاشر من سفر التكوين في التوراة، وهو إصحاح يسجل الصلات بين الشعوب التي كان يعرفها كاتبه. وبعد ذلك اتسع استعمال اللفظ وعدل نتيجة لازدياد المعارف، بعد أن كشف علم الآثار عن شعوب أخرى لها صفات مماثلة، وبعد أن صار من الممكن أن نحدد بقدر أعظم من الدقة العلمية الصفات المميزة أو الأساسية التي تكون بها اللغة لغة سامية والشعب شعبًا ساميًا والحضارة حضارة سامية.

وتتميز مجموعة الشعوب السامية عن غيرها بصفات معينة مشتركة بينها. وهذه الخصائص لغوية قبل كل شيء. فبين اللغات السامية من التشابه الكبير في الأصوات والصيغ والتراكيب والمفردات ما لا يمكن معه أن ننسب تقاربها إلى حدوث اقتباسات

فيـما بينها في العصـور التاريخيـة، وإنما لا سبيل إلى تفسـير هذا التقـارب إلا بافتـراض أصل مشـترك لهـا. فالجانب الصـوتيّ في اللغات السـامية يتـميز بغنى ملحوظ فـي طائفة الحروف الصامـتة consonants، ففيها حروف كثيرة مـخرجها من الحنجرة والحلقوم واللهاة، وفيها ما يسمى بالحروف المطبقة التي يصحب نطقها قبض للحنجرة. فهـذه الحروف التي تتميز بها اللغـات السامية، لا يكاد يوجد لهـا نظير في اللغـات الأوروبية، يمكن أن تدرج كـلها تحت صفة عامة هي أن اللغات السامية أكثر من غيرها رجوعا إلى الوراء بما يمكن أن يسـمى مـركز الجـاذبيـة centre of gravity في نظام النطق. ولكن نظام الحركـات فقير في أنماطه. ومما يمتـاز به معظم اللغات السامية أن الحركات لا تكتب فـيها، وإنما يستنبطها القارئ من وضع الحروف الصـامتة لا غـير ، ولكن تكتب الحـركات في نصوص معينة تعلق أهمية خاصة على نطقها نطقًا صحيحًا كالتوراة بالعبرية والقرآن بالعربية.

وتقوم الصيغ على نظام الجذور، وهـي في معظمها من ثلاثة حروف. فهذه الحروف تعبر عن المعنى الأساسي للكلمة، ثم يحدد معنى الكلمة الدقيق ووظـيفتها بإضافة الحركـات، وكذلك بإضافة مقاطع من حروف في صدر الكلمـة أو وسطها أو آخرها. فالجذر شيء تجـريدي في النحـو، ولكن الكلمات فـي واقع اللغة تصـاغ بإضافة مقاطع من حـروف في صدر الكلمة أو وسطها أو آخرها. فالجـذر شيء تجريدى في النحـو، ولكن الكلمات في واقـع اللغة

تصاغ بإضافة حركات أو مقاطع حروف في الصدر أو الوسط أو الآخر. والمعاجم الخاصة باللغات السامية لا ترتب على حسب الكلمات المفردة كمعاجم اللغات الأوروبية، ولكن على حسب الجذور. والجذور قِوَام الأسماء والأفعال وهي ثلاثية في الغالب كما سلف. ولكن من هذه الجذور الثلاثية ما نشأ في الأصل عن جذور ثنائية بزيادة حرف، وذلك كالجذور الثلاثية المعتلة والمضعفة. وهناك جذور قليلة رباعية، ومنها أسماء سامية قديمة لبعض الحيوانات كالعقرب والقنفذ. وليست الجذور هي المادة الوحيدة التى تبنى منها اللغات السامية صيغها، فهناك العناصر الإشارية التي تصاغ منها الضمائر وبعض الأدوات مثل حرفي التوكيد إنَّ وأنَّ، وحروف الجر الكاف واللام ومن، والظرفين هنا وثم، وحرف الشرط إن. ومن الجليّ أن العناصر الإشارية من أقدم العناصر في اللغات عامة.

وكان الاسم معربا في الأصل، ولكن لم يحتفظ بنظام الإعراب إلا قليل من اللغات السامية. فالاسم المفرد كان يرفع بالضمة ويجر بالكسرة وينصب بالفتحة، والمثنى كان يرفع بالألف وينصب ويجر بالياء المفتوح ما قبلها، والجمع كان يرفع بالواو وينصب ويجر بالياء المكسور ما قبلها. ويراعى في الجر بالإضافة أن يكون المضاف خاليًا من أداة التعريف، وكثيرًا ما تطرأ عليه تغييرات داخلية.

واللغتان الساميتان الجنوبيتان، أي العربية والحبشية، تمتازان

بنمط خاص من الجمع هو مـا يُسَمَّى جمع التكسيـر. فإلى جانب الجمع السالم الذي يعبر فيـه عن الجمع بنهاية تلحق بالاسم، كما هى العادة في اللغات الأوروبية، تصـوغ هاتان اللغتان الجمع أيضًا بتغـيير الاسم تغيـيرًا داخليًا، ويكون هذا عادة بتـغيير الحـركات. وهذا النوع من الجمع هو في الواقع اسم جـمع، وهذا هو السبب في أن هذه الظاهرة فريدة في بابها على نحو ظاهر. وعند جمهرة علماء اللغات السـامية أن جموع التكسير كـانت في الأصل أسماء مفردة لها معنى كلى، تطورت بعد ذلك إلى جموع لأسماء مفردة معينة. فليست جموع التكسير مـشتقة في الأصل من أسماء مفردة بتكسير صيغ هذه الأسماء المفردة كما يقول النحاة العرب أى بتغيير حركـاتها وإضافة حـروف إليها أو حذف حـروف منها، وإنما هي موضوعة أصلاً في صيغ مفردة للدلالة على مسميات كلية.

ويمتاز الفعل السـاميّ بسلسلة من الأوزان المزيدة التى تعبر عن معان مـشتقة من المعنى الأساسيّ، وتصـاغ بتغيير الجذر تغـييرات ثابتة، وهكذا يعبر عن شدة الفعل الأسـاسيّ، وتصاغ بتغيير الجذر تغـيـيـرات ثابتة، وهكذا يعـبـر عن شدة الفـعل أو تكراره، وعن السـببية، وعن البناء للـمجهـول والمطاوعة والمشاركـة في الفعل. والطبيعى ألا نشير إلى الفعل السامي بصـيغة مصدره ولكن بصيغة ماضي الغـائب منه فهي أبسـط صيـغة. وللغات السامـية نظام في تصريف الفـعل يختلف اخـتلافًا تامًـا عما في اللـغات الهندية - الأوروبية. فليس فـيها إطلاقًـا صيغ أزمنة بالمعنى الصـحيح، أي

صيغ خاصة تدل على حدوث الفعل في الحاضر أو الماضي أو المستقبل، فهي لا تميز إلا بين الحالة والحدث، أي بين نشاط مستمر أو اعتيادي وحدث تم.

ونظام التراكيب في اللغات السامية يميز بين ما يسمى الجمل الفعلية والجمل الاسمية. ففي الجُمَل الفعلية، وهى الصورة العادية للتعبير عن حدث أو مرحلة في حكاية، يوضع الفعل في الصدر ثم يتبعه الفاعل. ولكن في الجمل الاسمية يوضع المسند إليه في الصدر، وتكون بقية الجملة مسندًا يخبر بشيء عن ذلك المسند. وفعل الكينونة يفهم عادة من السياق. والجملة عامة بسيطة التركيب. فاللغات السامية لا تميل إلى الجمل الفرعية subordinate clauses. ولكن تفضل في وضع الجمل بعضها إزاء بعض، على أن تستنتج من السياق العلاقة التي تربط إحداها بالأخرى، سواء كانت علاقة شرطية أو غائية أو سببية أو ما أشبه. ولكن السريانية (متأثرة بالأسلوب اليوناني) والعربية توسعت في استعمال الجمل المركبة من جمل أساسية وأخرى فرعية، وإن ظلت العربية محتفظة بالطابع القديم.

وآخر ما نذكره من هذه الخصائص المشتركة[١] - وهي جمة

(١) عدنا فى استخلاصتنا لهذه الخصائص المشتركة إلى:

سبتينيو موسكاتي: الحضارات السامية القديمة، ترجمة السيد يعقوب بكر، بيروت، ١٩٨٦م. واستفدنا خاصة من الفصل الثاني وتعليقات بكر الهامة. كما عدنا إلى كتاب نولدكه المذكور في الهامش السابق، وكذلك إلى Winnertt (F. V.), A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions, Toronto, 1937.

ذكرنا منها هنا ما هو عام - أن اللغات السامية لا تعرف الكلمات المركبة أسماء أو أفعالاً، مثل describe (de+scribe) ومثل (circum + stance) في الإنجليزية. وإن كان المضاف والمضاف إليه في اللغات السامية يرتبطان بعضهما ببعض ارتباطًا وثيقًا يكاد يحيلهما في بعض الأحيان كلمة واحدة.

ولقد احتفظت اللغة العربية بعدد من الخصائص والظواهر اللغوية القديمة التي لا توجد في اللغات السامية الأخرى، على المستويات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. من ذلك اشتمال الأبجدية العربية لحروف الحلق والإطباق في أكمل صورة لها بين كل اللغات السامية الأخرى، التي إما فقدت بعض هذه الأصوات في تاريخها، أو أنها لا توجد فيها أصلاً. واحتفظت اللغة العربية بظاهرة الإعراب في صورة كاملة لا توجد في بعض لغات سامية لم تعرفها، أما البعض الذي عرفها - مثل الأكادية والحبشية - فقد ضاعت وسقطت من تاريخه اللغوي. ويعتبر نحو اللغة العربية من أكمل صور النحو الساميّ وأكثرها تفصيلاً، كما أن الثروة اللغوية الضخمة التي تمتلكها العربية، واحتواء هذه الثروة على معظم الألفاظ السامية المشتركة ترجع إلى كون اللغة العربية مرتبطة مباشرة بالأصول السامية القديمة. ومن خلال الدراسة اللغوية المقارنة لأسرة اللغات السامية تم تحديد خصائص هذه الأسرة وعلاقاتها اللغوية بغيرها من الأسر اللغوية. وقد كان للغة العربية

الفضل الكبيـر في تحديد هذه الخصائص وحل الكثير من المشاكل اللغوية التى واجهت علماء اللغة على المستوى المقارن، وأصبحت العربية حجر الأساس في الدراسة اللغوية المقارنة داخل المجموعة السامية(١). ولا ريب في أن ذلك كله يدعو إلى كتابة تاريخ اللغة العربية بالتأسيس على عمل العلماء الذين وقفنا عند نتائجهم.

بعد موضع العربية في البناء اللغويّ الساميّ، ينتظرنا بناء لغويّ أوسع، نقف عنده فيما يلي.

(٢-٣) اكتشف علم اليوم – عبر العقود الأربعة الماضية – عالمًا رحيبًا يضم إلى المجموعات البشرية السامية في غربي وجنوبي آسيا، مجموعات بشرية أخرى عاشت – ولا تزال – في شمالي وشرقي أفريقيا. وكان أقوى أعمدة هذا الكشف الخطير الوشائج الثقافية الواضحة، والقرابة اللغوية القوية. يعنينا ها هنا هذه القرابة اللغوية: وجد العلماء أن ثمة خمس مجموعات لغوية – تضم حوالي مائتي لغة – تشترك بنيويا في خصائص لغوية ظاهرة، ترتد إلى أصول عتيقة إلى ما يقرب من سبعة آلاف سنة قبل الميلاد. جعل العلماء هذه المجموعات أسرة لغوية واحدة هي الأقدم والأهم في كل تاريخ البشرية، وسموا هذه الأسرة، اللغات الحامية السامية Hamitc-semitic languages، أو اللغات السامية الحامية

(١) محمد خليفة حسن أحمد: رؤية عربية في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته، القاهرة، ١٩٩٥م، ص ٨٠ .

Greenberg, ⁽¹⁾ ولكن جرينبرج، semitic-Hamitic languages
J. سمـاها اللغات الأفرو - آسـيوية Afro - Asiatic languages
أما المجموعـات اللغوية الخمس التي تضمهـا هذه الأسرة الهائلة، فهي المجـموعات السامـية Semitic، المجموعـة المصرية القديمة، والمجمـوعة الكوشـية Cushitic، والمجموعـة البربرية Berber، المجموعـة التشادية Chadic. وكان العلم قد اكـتشف أولاً القرابة بين المجمـوعة السـاميـة، ثم القرابة بين هذه والمجـموعة المـصرية القـديمة، ثم المجمـوعة البـربرية، وهكذا حـتى اكتـمل هذا البناء اللغويّ الفـريد. وقد وقفنـا بالتفصـيل فيمـا سبق عند المجمـوعة السامـية لمنزلة العـربية فـيها، ونـقف هنا عند المجمـوعات الأربع الأخرى من الجهات التى تخدم مـا نحن بصدده، وهو بيان العالم الواسع الذي جالت فيه - ولا تزال - اللغة العربية التي حاول طه حسين أن يؤرخ لهـا في كتابه. وربما كـانت اللغة المصـرية القديمة أقدم لغات العالم، يرجع أقدم نقوشها إلى حوالى ثلاثة آلاف سنة قبل الميـلاد، وآخر مراحلها القـبطية، وتلتقي هذه المصـرية القديمة باللغات السامية بصلات واضحة، مثل استخدام الكاف للمخاطب والياء للنسب والتاء للدلالة على التأنيث والنون للجمع... إلخ. وتضم المجموعة الكوشية عشرات اللغـات، منها لغات البجة فيما

---

(١) راجع له:

Greenberg, J., The Languages of Africa, Indiana, 1960. (ed), Universals of Language, Mit Press, Greevberg, J., Cambridge, Mass, 1963.

بين أسوان والبحر الأحمر جنوب مصر، ومنها الصومالية لغة دولة الصومال ومناطق من دولتي كينيا والحبشة. أما المجموعة البربرية فمدونة على أكثر من ألف نقش بشمال أفريقيا، هي النقوش النوميدية، وبعضها بلغتين إحداهما اللاتينية أو اليونانية، الأمر الذي يسر على العلماء قراءتها. وأما المجموعة التشادية فتضم حوالى ثمانين لغة، أهمها الهوسا أوسع اللغات الأفريقية انتشارًا بجنوب الصحراء. وقد حدد الدرس المقارن آلاف المفردات المشتركة في معاجم هذه المجموعات الخمس التي تكون الأسرة الأفريقية الآسيوية، وحدد هذا الدرس ما هو أهم: خصائص مشتركة في الأبنية اللغوية الأساسية. من ذلك أن كل هذه المجموعات تعتمد مبدأ واحدًا في تصنيف الأسماء فتقيم هذا التصنيف على حسب الجنس النحويّ أيّ على التمييز بين المذكر والمؤنث، وهي كذلك تعتمد وحدة صرفية واحدة لهذا التمييز فتجعل التاء مميزة للمؤنث. وكل لغات هذه المجموعات الخمس تعتمد وحدات صرفية بأعيانها للعبارة عن ذات الوظائف النحوية، من ذلك حرف (النون)، الذى توظفه العربية لربط الفعل بضمير المتكلم، نون الوقاية، في مثل (قابلني). وكثرة من لغات هذه المجموعات الخمس توظف حرف (الميم) لتكوين صيغ اسم الفاعل (في العربية: مكاسر، مقاتل. . . إلخ)، واسم الآلة (في العربية: مفتاح مثقاب. . . إلخ)، واسم المكان (في العربية: ملعب، مسرح. . . إلخ). من كل ما سبق نرى أن علم اليوم قد وضع بين يديْ الباحثين والدارسين نتائج

هامة في تاريخ العرب وفي تاريخ لغتهم. وهذه النتائج تدعو دعوة إلى نظر جديد لتاريخ الأدب العربيّ، مادته الفنية، ومداه التاريخيّ، جميعًا.

بَدَهِيّ أن يبدأ النظر الجديد بنقد النظر القديم وتقويمه:

في عصر الجمع والتدوين، القرن الثاني الهجري، جمع الرواة والعلماء اللغة العربية بمعيار القرب من لغة القرآن الكريم، فأهملت لهجات كثيرة وضيق هذا من مدى اللغة العربية مادة وتاريخا، ثم أن تلك الأنساب التى وصفناها - من قحطانية وعدنانية - قد هيمنت على عمل أولئك الرواة والنسابة والعلماء وضيق هذا من تاريخ العرب أنفسهم. وامتد هذا النظر فحدد الآفاق تحديدًا جامدًا صارمًا، فحصر الأصل التاريخي السلالي في تلك البدوية المتأخرة القريبة من ظهور الإسلام، وحصرت العربية في نقاوة مثالية مجردة، وحصر الأدب العربي في هذا الضرب من الشعر الغنائيّ الذى نعرفه. وجاء دور المؤرخين العرب والمسلمين، وعمل بعضهم من الخوالد في تاريخ التاريخ، بيد أن جمهرتهم قد صدرت في مسألة الأصول السلالية والعقيدية عن حس محافظ حازم. وجه هذا الحس عملهم إلى وصل تاريخ العرب بآباء أوائل بعيدين وتجاوز هذا الوصل الشعوب التاريخية التى تفاعل معها العرب آلاف السنين. ووجه هذا الحس عملهم إلى أن أهل الأديان السابقة على الإسلام قد حرفوا كلمة الله التي تجلّتْ في التوراة والإنجيل. وبَدَهِي أن ينتهي هذا الحس باستعلاء على موروثات

تلك الشعوب والأمم من عقائد ولغات وآداب. لكن الشأن في حركة التاريخ البشريّ وتطور المجتمعات ليس لمثل هذه المفهومات والتصورات. إن للتاريخ نواميس وقوانين. ولذلك فإن تلك الموروثات التي أهملها ذاك الحس المحافظ واستعلى عليها، وقد وجدت - وهي تتفاعل مع المرويات والآثار العربية - مسالكها ومساربها إلى كتابات كثير من المؤرخين والمفسرن وكتب المذاهب والنحل والعقائد كما وجدت مجلاها الفنيّ في الأشكال العربية الموروثة ذاتها وفي كثير من الأشكال القصصية والسيرية والملحمية. ولم يعتد أصحاب ذاك الحس المحافظ بكل ذلك فوصفوا تلك الآثار الفنية بالإقليمية والمحلية والعامية والشعبية، وظلوا على وكدهم من الاعتداد بذلك الضرب من الشعر الغنائيّ (الفصيح) وبضروب فقيرة من النثر.

وفي القرن الماضي تصدى المستشرقون لتحرير أول تاريخ للأدب العربيّ، وكان رائدهم في هذا العمل عالمين نمسويين أولهما جوزيف هامر بورجشتال (١٧٧٤-١٨٥٦م) Joseph Von Hammer Purgstall وثانيهما البارون ألفريد فون كريمر (١٨٢٨-١٨٨٩م) Alfred Von Kremer وتبعهما مستشرقون كثيرون، لفّ لفهّم وتبعهم عرب محدثون. ولم تفلت كل تلك الجهود، غربية وعربية، إلى يومنا من ذلك النظر القديم الأصل التاريخيّ السلالى للعرب يرتد إلى آباء أولين بعيدين وإلى أنساب قريبة عدنانية وقحطانية، مع إهمال آلاف السنين من التفاعل العربيّ مع

شعـوب وأمم ذلك العالم الرحب الذي وصـفناه. واللغة العـربية ترتد أصولهـا إلى المعيار الضيق المجرد الذي صـدر عنه رواة القرن الهجريّ الثانيّ. والأدب العربيّ محصور في الشعر الغنائيّ وصور النثر الفقيرة. ومـراحل تطور التاريخ الأدبيّ العربيّ محدودة بمائتيْ سنة قبل ظهور الإسلام، ومحددة بعده بـالبيوت السياسية من بني أمية وبني العـباس، بل محددة بقبائـل صريحة من بني بويه وبني حمـدان وبني الأحمـر. . . إلخ. ولقد أراد طه حـسين أن ينقلب على ذلك النظر القديم، فدعـا في كتابه دعوته القوية الجـهيرة إلى نهج نقدي تـقويمي. بيد أن دعـوته لم تتجاوز حـدود ذلك النظر القديم. لقد كـانت قوية في توجههـا وتوجيههـا، لكنها لم تصغ نظرًا جديدًا. ولم يكن لطه حسين أن يصوغ جديدًا لأن هذا الأمر ما كـان ليتم بغير هذه النتـائج العلمية التي حـددناها، وهي نتائج وصل إليها العلم خلال العقود الـسبعة التي تلت صدور الكتاب. إنّ هذه النتائج التي انتهى إليها العلم تفضي إفضاء إلى سبيل واحد هو: أنّ العرب أمـة تفاعلت مع الأمم الأخرى التي كـونت العالم القديم بأبنيـته الثقافـية والحضـارية. وأن العربية لغة اشـتركت مع اللغات القديمة في خـصائص بنيوية أساسية تمثل وعـاء لثقافة ذاك العـالم القديم. وعندمـا ظهـرت العربيـة - بعد الإسـلام - على غيرها من اللغات، ورث الأدب العربيّ كل الإبداع الأدبيّ القديم، وصارت الآداب القديمة في ذاك العام - قبل الإسلام - هي مرحلة الأدب العربي القديم، هي الأدب العـربي القديم. إن مادة الأدب

العربيّ تتسع لتشمل كل النصوص الدينية والأسطورية والملحمية القديمة، وأن مدى الأدب العربيّ يرتد إلى أقدم الآثار الإبداعية في العالم القديم الذي حددنا آفاقه الجغرافية والتاريخية والحضارية ويمتد إلى اليوم.

أما طه حسين فحسبه أنه دعا وأشار ووجه، وأنه كان الطليعة العلمية والفكرية في زمانه.

عبدالمنعم تليمة

فى الشعر الجاهلي

طـــه حســـين

الطبعة الأولى

١٩٢٦

إهـــداء

إلى حضرة صاحب الدولة
عبد الخالق ثروت باشا

سيدي صاحب الدولة

كنت قبل اليوم أكتب في السياسة.. وكنت أجد في ذكراك والإشادة بفضلك؛ راحة نفس تحب الحق، ورضا ضمير يحب الوفاء.

وقد انصرفت عن السياسة وفرغت للجامعة، وإذا أنا أراك في مجلسها كما كنت أراك من قبل، قويّ الروح، ذكيّ القلب،

بعيد النظر، موفـقًا في تأييد المصالح العلمية تـوفيقك في تأييد المصالح السياسية.

فـهل تأذن لي في أن أقـدم إليك هذا الكتـاب مع التـحيـة الخالصة والإجلال العظيم؟

طـه حسـين

٢٢ مارس سنة ١٩٢٦

الفصل

الأول

1

مناهج البحث

(أ) الحياة الجاهليـة.

(ب) الشعر الجاهلى واللغــة.

(جـ) الشعر الجاهلى واللهجات.

1

تمهيد:

هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربيّ جديد، لم يألفه الناس عندنا من قبل. وأكاد أثق بأن فريقًا منهم سيلقونه ساخطين عليه، وبأن فريقًا آخر سيَزْوَرُّون عنه ازورارا، ولكني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث، أو بعبارة أصح أريد أن أقيده، فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به إلى طلابي في الجامعة. وليس سراً ما تتحدث به إلى أكثر من مائتين.

ولقد اقتنعت بنتائج هذا البحث اقتناعًا ما أعرف أني شعرت بمثله في تلك المواقف المختلفة التي وقفتها من تاريخ الأدب العربي. وهذا الاقتناع القويّ هو الذي يحملني على تقييد هذا البحث ونشره في هذه الفصول، غير حافل بسخط الساخط ولا مكترث بازورار المزورّ. وأنا مطمئن إلى أن هذا البحث وإن أسخط

قـومًـا وشَقّ على آخـرين، فـسيـرضي هذه الـطائفـة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقـيقة الأمر عدة المستقـبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد.

ولقد تناول الناس منذ حين مسألة القديم والجديد، واشتدّ فيها اللجاج بينهم، وخيّل إلـى بعضهم أنه يستطيع أن يقضي فـيها بين المختصمين. ولكنني أعتقد أن المختصمين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جمـيع أطرافهـا، فهم لم يكادوا يتجـاوزون فنون الأدب التي يتعـاطاها الناس من نثر وشعر، والأسـاليب التي تصطنع في هذه الفنون والمعاني، والألفاظ التي يعمـد إليها الكاتب أو الشاعر حين يريد أن يتحـدّث إلى الناس بعواطف نفسه أو نتـائج عقله. ولكن للمسألة وجهًا آخر لا يتناول الفن الكتابيّ أو الشعريّ، وإنما يتناول البحث العلميّ عن الأدب وتاريخ فنونه.

نحن بين اثنين: إمّا أن نقبل في الأدب وتاريخه ما قال القدماء، لا نتناول ذلك من النقد إلا بهذا المقدار اليسير الذي لا يخلو منه كل بحث والذي يتيح لنا أن نقول: أخطأ الأصمعيّ أو أصاب، ووُفّق أبو عبيدة أو لم يُوَفّق، واهتدى الكسائيّ أو ضلّ الطريق. وإمّا أن نضع علم المتقدّمين كلّه موضع البحث. لقد أنسيتُ، فلست أريد أن أقول البحث وإنما أريد أن أقول الشكّ. أريد ألا نقبل شيئًا مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبت إن لم ينتهيا إلى اليقين فقد ينتهيان إلى الرجحان.

والفرق بين هذين المذهبين في البحث عظيم، فهو الفرق بين الإيمان الذي يبعث على الاطمئنان والرضا، والشك الذي يبعث على القلق والاضطراب وينتهي في كثير من الأحيان إلى الإنكار والجحود.

والمذهب الأول يدع كل شيء حيث تركه القدماء، لا يناله بتغيير ولا تبديل، ولا يمسه في جملته وتفصيله إلا مسًا رفيقًا. أما المذهب الثاني فيقلب العلم القديم رأسًا على عقب. وأخشى إن لم يمح أكثره أن يمحو منه شيئًا كثيراً.

ولندع هذا النحو من الكلام العام ولنوضح ما نريد أن نقوله بشيء من الأمثلة: بين يدينا مسألة الشعر الجاهليّ نريد أن ندرسها وننتهي فيها إلى الحق. فأما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبدة، والأمر عليهم سهل يسير. أليس قد أجمع القدماء من

علماء الأمصار في العراق والشام وفارس ومصر والأندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الإسلام وقالت كثيرًا من الشعر؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن لهؤلاء الشعراء أسماء معروفة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن لهؤلاء الشعراء مقدارًا من القصائد والمقطوعات حفظه عنهم رواتهم وتناقله عنهم الناس، حتى جاء عصر التدوين فَدُوِّن في الكتب وبَقِيَ منه ما شاء الله أن يبقى إلى أيامنا؟ وإذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله، فَرَوَوْا لنا أسماء الشعراء وضبطوها ونقلوا إلينا آثار الشعراء وفسَّروها، فلم يبق إلا أن نأخذ عنهم ما قالوا راضين به مطمئنين إليه. فإذا لم يكن لأحدنا بد من أن يبحث وينقد ويحقق، فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذهب أنصار القديم. فالعلماء قد اختلفوا في الرواية بعض الاختلاف وتفاوتوا في الضبط بعض التفاوت. فلنوازن بينهم ولنرجح رواية على رواية ولنؤثر ضبطًا على ضبط، ولنقل: أصاب البصريون وأخطأ الكوفيون، أو وفِّق المبرد ولم يوفَّق ثعلب. لنذهب في الأدب وفنونه مذهب الفقهاء في الفقه بعد أن أغلق باب الاجتهاد: هذا مذهب أنصار القديم، وهو المذهب الذائع في مصر، وهو المذهب الرسميّ أيضًا، مضت عليه مدارس الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف.

ولاينبغي أن تخدعك هذه الألفاظ المستحدثة فى الأدب، ولا

هذا النحو من التأليف الذي يقسم التاريخ الأدبيّ إلى عصور، ويحاول أن يدخل فيه شيئًا من الترتيب والتنظيم، فذلك كله عناية بالقشور والأشكال لا يمس اللباب ولا الموضوع. فما زال العرب ينقسمون إلى بائدة وباقية، وإلى عاربة ومستعربة. وما زال أولئك من جُرْهُم وهؤلاء من ولد إسماعيل. وما زال أمرؤ القيس صاحب «قفا نبك..» وطُرَفة صاحب «لِخَوْلَةَ أطْلاَلٌ..» وعمرو بن كُلثوم صاحب «ألاَ هُبِّي..» وما زال كلام العرب في جاهليتها وإسلامها ينقسم إلى شعر ونثر. والنثر ينقسم إلى مرسل ومسجوع، إلى آخر هذا الكلام الكثير الذي يفرغه أنصار القديم فيما يضعون من كتب وما يلقون على التلاميذ والطلاب من دروس.

هم لم يغيروا في الأدب شيئًا. وما كان لهم أن يغيروا فيه شيئًا وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان إلى ما قال القدماء وأغلقوا على أنفسهم في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه والمتكلمون في الكلام.

وأما أنصار الجديد، فالطريق أمامهم معوجّة ملتوية، تقوم فيها عقاب لا تكاد تحصى. وهم لا يكادون يمضون إلا في أناة وَرَيْث هما إلى البُطْءِ أقرب منهما إلى السرعة. ذلك أنهم لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان، أو هم لم يرزقوا هذا الإيمان والاطمئنان. فقد خلق الله لهم عقولاً تجد من الشك لذّة وفي

القلق والاضطراب رضًا. وهم لا يريدون أن يَخْطُوا في تاريخ الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعها. وسواء عليهم وافقوا القدماء وأنصار القديم أم كان بينهم وبينهم أشد الخلاف.

هم لا يطمئنون إلى ما قال القدماء، وإنما يلقونه بالتحفظ والشك. ولعل أشد ما يملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئنانًا، هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهليّ فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه، ويتساءلون: أهناك شعر جاهليّ؟ فإن كان هناك شعر جاهليّ فما السبيل إلى معرفته؟ وما هو؟ وما مقداره؟ وبم يمتاز من غيره؟ ويمضون في طائفة من الأسئلة يحتاج حلها إلى رَوِيَّة وأناة وإلى جهود الجماعات العلمية لا إلى جهود الأفراد. هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون إلى باقية وبائدة، وعاربة ومستعربة، ولا أن أولئك من جرهم وهؤلاء من ولد إسماعيل، ولا أن امرأ القيس وطُرْفة وابن كلثوم قالوا هذه المطوّلات، ولكنهم يعرفون أن القدماء كانوا يرون ذلك. ويريدون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم مخطئين؟

والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذى يذهب المُجدّدون عظيمة جليلة الخطر، فهي إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى أيّ شيء آخر. وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقينًا، وقد يجحدون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه.

وليس حظ هذا المذهب منتهيًا عند هذا الحد، بل هو يجاوزه

إلى حدود أخرى أبعد منه مدًى وأعظم أثرًا. فهم قد ينتهون إلى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ. وهم قد ينتهون إلى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها. وهم بين اثنتين: إما أن يجحدوا أنفسهم ويجحدوا العلم وحقوقه فيريحوا ويستريحوا؛ وإما أن يعرفوا لأنفسهم حقها ويؤدوا للعلم واجبه، فيتعرَّضوا لما ينبغي أن يتعرض له العلماء من الأذى ويحتملوا ما ينبغي أن يحتمله العلماء من سخط الساخطين.

ولست أزعم أني من العلماء. ولست أتمدّح بأنّي أحب أن أتعرّض للأذى. وربما كان الحق أنّي أحب الحياة الهادئة المطمئنة، وأريد أن أتذوق لذات العيش في دعة ورضا. ولكنّي مع ذلك أحب أن أفكر، وأحب أن أبحث، وأحب أن أعلن إلى الناس ما أنتهي إليه بعد البحث والتفكير، ولا أكره أ آخذ نصيبي من رضا الناس عني أو سخطهم عليَّ حين أعلن إليهم ما يحبون أو ما يكرهون. وإذن فلأعتمد على الله، ولأحدثك بما أحب أن أحدثك به في صراحة وأمانة وصدق، ولأجتنب في هذا الحديث هذه الطرق التي يسلكها المهرة من الكتاب ليدخلوا على الناس ما لم يألفوا في رفق وأناة وشيء من الاحتياط كثير.

وأول شيء أفجؤك به في هذا الحديث هو أني شككت في قيمة الشعر الجاهلي والحَحْتُ في الشك، أو قل ألحّ عليّ الشك، فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر، حتى انتهى بي هذا كله إلى شيء إن لم يكن يقينًا فهو قريب من اليقين. ذلك أن الكثرة

المطلقة مما نُسمِّيه شعـراً جاهليًا ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة مختـلقة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامـية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين. وأكاد لا أشك في أن ما بقي من الشعر الجاهليّ الصحيح قليل جدًا لا يمثل شيئًا ولا يـدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصـحيحة لهذا العصر الجـاهلي. وأنا أقدِّر النتائج الخطرة لـهـذه النـظرية، ولكنّي مـع ذلك لا أتردد في إثبـاتهـا وإذاعتها، ولا أضعف عن أن أعلن إليك وإلى غيرك من القراء أنّ ما تقـرؤه على أنه شـعر امرىء القـيس أو طرفة أو ابن كـلثوم أو عنتـرة ليس من هؤلاء الناس في شيء؛ وإنما هو انتحـالُ الرواة أو اختـلاق الأعراب أو صنعة النحـاة أو تكلّف القصاص أو اختـراع المفسرين والمحدِّثين والمتكلمين.

وأنا أزعم مع هذا كله أن العصر الجاهليّ القريب من الإسلام لم يَضِع، وأنا نستطيع أن نتصـوّره تصوراً واضحًا قويًا صـحيحًا. ولكن بشـرط ألا نعتمـد على الشعـر، بل على القرآن من ناحـية والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى.

وستـسألني كيف انتهى بي البـحث إلى هذه النظرية الخطرة؟ ولست أكره أن أجيبك على هذا السؤال؛ بل أنا لا أكتب ما أكتب إلا لأجيبك عليـه. ولأجل أن أجيبك عليه إجـابة مقنعة يجب أن أتحدّث إليك في طائفة مختلفة من المسائل. وسترى أن هذه الطائفة المختلفة من المسائل تنتهي كلهـا إلى نتيجة واحدة هي هذه النظرية

التي ذكـرتها منذ حين. يجب أن أحـدثك عن الحيـاة السـياسـية الداخلية للأمة العـربية بعد ظهور الإسلام ووقوف حـركة الفتح، وما بين هذه الحـياة وبين الشعـر من صلة. ويجب أن أحدثك عن حـال أولئك الناس الذين غُلبـوا على أمرهم بـعد الفـتح في بلاد الفرس وفي الشـام والجزيرة والعـراق ومصر، ومـا بين هذه الحال وبين لغة العـرب وآدابهم من صلة. ويجب أن أحـدثك عن نشأة العلوم الدينية واللغوية وما بينها وبين اللغة والأدب؛ من صلة. ثم يجب أن أحدثك عن اليهود في بلاد العـرب قبل الإسلام وبعده، ومـا بين اليهـود هؤلاء وبين الأدب العـربي من صلة. ويجب أن أحدثك بعـد هذا عن المسيحيـة وما كان لها من الانتـشار في بلاد العرب قبل الإسلام وما أحدثت من تأثير في حياة العرب؛ العقلية والاجتمـاعية والاقتصاديـة والأدبية، وما بين هذا كله وبين الأدب العربيّ والشعر العربيّ من صلة. ثم يجب أن أحدثك عن مؤثرات سياسية خارجية عـملت في حياة العرب قبل الإسلام وكان لها أثر قويّ جـداً في الشـعر العـربي الجاهلي وفي الشـعر العـربي الذي انتحل وأضـيف إلى الجاهليين. وهذه المبـاحث التي أشرت إليـها ستنتهي كلها إلى تلك النظرية التي قدمتها: وهيّ أن الكثرة المطلقة مما نسميه الشعر الجاهلي ليست من الشعر الجاهلي في شيء.

ولكني مع ذلـك لن أقف عند هذه المبـاحث، لأني لم أقف عندها فيما بيني وبين نفسي بل جاوزتها. وأريد أن أجاوزها معك إلى نحـو آخـر من البحث أظـنه أقوى دلالة وأنهـض حُجَّـةً من

المباحث الماضية كلها، ذلك هو البحث الفنيّ واللغويّ. فسينتهي بنا هذا البحث إلى أنّ هذا الشعر الذي ينسب إلى امرىء القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن. نعم! وسينتهي بنا هذا البحث إلى نتيجة غريبة، وهي أنه لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله.. أريد أن أقول إنّ هذه الأشعار لا تثبت شيئًا ولا تدل على شيء، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث. فهي إنما تُكُلِّفت واختُرِعَتْ اختراعًا ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه.

فإذا انتهينا من هذه الطرق كلها إلى غاية واحدة هي هذه النظرية التي قدمتها، فسنجتهد في أن نبحث عما يمكن أن يكون شعرًا جاهليًا حقًا. وأنا أعترف منذ الآن بأن هذا البحث عسير كل العسر، وبأني أشك شكًا شديدًا في أنه قد ينتهي بنا إلى نتيجة مرضية. ومع ذلك فسنحاوله.

❁ ❁ ❁

2

منهج البحث

أحب أن أكون واضحًا جليًا وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون أن أضطرهم إلى أن يتأولوا ويتمحّلوا ويذهبوا مذاهب مختلفة في النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التي أرمي إليها. أريد أن أريح الناس من هذا اللون من ألوان التعب، وأن أريح نفسي من الرد والدفع والمناقشة فيما لا يحتاج إلى مناقشة. أريد أن أقول أني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة. أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفيّ الذي استحدثه «ديكارت» للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث. والناس جميعًا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوًا تامًا. والناس جميعًا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة، يوم ظهر، قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثرًا، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدًا، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانين في فنونهم، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث.

فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربيّ القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء. ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برّأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فَتَحُول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضًا.

نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربيّ وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخّصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين؛ يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلميّ الصحيح. ذلك أنّا، إذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بهما، فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف، وسنغل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين. وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا؟ كان القدماء عربًا يتعصبون للعرب، أو كانوا عجمًا يتعصبون على العرب؛ فلم يبرأ علمهم من الفساد لأن المتعصبين للعرب غَلَوْا في تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم، ولأن المتعصبين على العرب غَلَوْا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضًا.

كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الإسلام، فأخضعوا كل شيء لهذا الإسلام وحبهم إياه، ولم يعرضوا لمبحث علميّ ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث

أن يؤيد الإسلام ويعزه ويُعْلِي كلمته. فما لاءم مذهبهم هذا أخذوه، وما نافره انصرفوا عنه انصرافًا. أو كان القدماء غير مسلمين: يهودًا أو نصارى أو مجوسًا أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيغ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون؛ تعصبوا على الإسلام ونَحَوْا في بحثهم العلمي نحو الغض منه والتصغير من شأنه، فظلموا أنفسهم وظلموا الإسلام وأفسدوا العلم وَجَنَوْا على الأجيال المقبلة. ولو أن القدماء استطاعوا أن يُفَرِّقوا بين عقولهم وقلوبهم، وأن يتناولوا العلم على نحو ما يتناوله المحدثون لا يتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولا دين، ولا ما يتصل بهذا كله من الأهواء، لتركوا لنا أدبًا غير الأدب الذي نجده بين أيدينا، ولأراحونا من هذا العناء الذي نتكلفه الآن. ولكن هذه طبيعة الإنسان لا سبيل إلى التخلص منها. وأنت تستطيع أن تقول هذا الذي نقوله في كل شيء. فلو أن الفلاسفة ذهبوا في الفلسفة مذهب «ديكارت» منذ العصور الأولى، لما احتاج «ديكارت» إلى أن يستحدث منهجه الجديد. ولو أن المؤرخين ذهبوا في كتابة التاريخ منذ العصور الأولى مذهب «سينيوبوس» لما احتاج «سينيوبوس» إلى أن يستحدث منهجه في التاريخ. وبعبارة أدنى إلى الإيجاز: لو أن الإنسان خلق كاملاً لما احتاج إلى أن يطمع في الكمال.

فلندع لوم القدماء على ما تأثروا به في حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم. ولنجتهد في ألا نتأثر كما تأثروا وفي ألا نفسد

العلم كما أفسدوه. لنجتهد في أن ندرس الأدب العربيّ غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم، ولا مكترثين بنصر الإسلام أو النعي عليه، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلميّ والأدبيّ، ولا وَجِلين حين ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية. فإن نحن حرّرْنا أنفسنا إلى هذا الحد، فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلميّ إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء. وليس من شك في أننا سنلتقي أصدقاء سواء اتفقنا في الرأي أو اختلفنا فيه. فما كان اختلاف الرأي في العلم سببًا من أسباب البغض، إنما الأهواء والعواطف هي التي تنتهي بالناس إلى ما يفسد عليهم الحياة من البغض والعداء.

فأنت ترى أن منهج «ديكارت» هذا ليس خصبًا في العلم والفلسفة والأدب فحسب، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضًا. وأنت ترى أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتمًا على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم، بل هو حتم على الذين يقرءون أيضًا. وأنت ترى أني غير مسرف حين أطلب، منذ الآن، إلى الذين لا يستطيعون أن يبرأوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرءون العلم أو يكتبون فيه، ألا يقرءوا هذه الفصول. فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحرارًا حقًا.

3

مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتمس في القرآن لا في الشعر الجاهليّ

على أنى أحب أن يطمئن الذين يكلفون بالأدب العربى القديم ويشفقون عليه ويجدون شيئًا من اللذة في أن يعتقدوا أن هناك شعرًا جاهليًّا يمثل حياة جاهليةً انقضى عصرها بظهور الإسلام، فلن يمحو هذا الكتاب ما يعتقدون، ولن يقطع السبيل بينهم وبين هذه الحياة الجاهلية يدرسونها ويجدون في درسها ما يبتغون من لذّة علمية وفنية. بل أنا أذهب إلى أبعد من هذا، فأزعم أنى سأستكشف لهم طريقًا جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها إلى هذه الحياة الجاهلية، أو بعبارة أصح: يصلون منها إلى حياة جاهلية لم يعرفوها، إلى حياة جاهلية قيِّمَة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التى يجدونها في المطوّلات وغيرها مما ينسب إلى الشعراء الجاهليين. ذلك أنّي لا أنكر الحياة الجاهلية وإنما أنكر أن يمثلها هذا الشعر الذي يسمونه الشعر الجاهليّ. فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق امريء القيس والنابغة والأعشى وزهير؛ لأني لا أثق بما ينسب إليهم؛ وإنما أسلك إليها طريقًا أخرى، وأدرسها في نصّ لا سبيل إلى الشك

في صحته، أدرسها في القرآن. فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهليّ. ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه. أدرسها في القرآن، وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النبيّ وجادلوه، وفي شعر الشعراء الآخرين الذين جاءوا بعده ولم تكن نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التى ألفها آباؤهم قبل ظهور الإسلام. بل أدرسها في الشعر الأمويّ نفسه. فلست أعرف أمة من الأمم القديمة استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدد فيه إلا بمقدارٍ كالأمة العربية. فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجرير وذى الرُّمة والأخطل والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب إلى طرفة وعنترة والشماخ بِشْر بن أبي حازم.

قلت: إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية. وهذه القضية غريبة حين تسمعها، ولكنها بدهية حين تفكر فيها قليلاً. فليس من اليسير أن نفهم أن الناس قد أُعْجِبوا بالقرآن حين تُلِيَتْ عليهم آياته إلا أن تكون بينهم وبينه صلة هي هذه الصلة التي توجد بين الأثر الفنيّ البديع وبين الذين يعجبون به حين يسمعونه أو ينظرون إليه.

وليس من اليسير أن نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن وناهضوه وجادلوا النبيّ فيه إلا أن يكونوا قد فهموه ووقفوا على أسراره ودقائقه. وليس من اليسير، بل ليس من الممكن، أن نصدق أن القرآن كان جديداً كلّه على العرب. فلو كان كذلك لما

فهموه ولا وعوه، ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيها بعضهم الآخر. إنما كان القرآن جديدًا في أسلوبه، جديدًا فيما يدعو إليه، جديدًا فيما شرع للناس من دين وقانون، ولكنه كان كتابًا عربيًا، لغته هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره، أي في العصر الجاهليّ. وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من الوثنية، وفيه رد على اليهود، وفيه رد على النصارى، وفيه رد على الصابئة والمجوس. وهو لا يرد على يهود فلسطين، ولا على نصارى الروم ومجوس الفرس وصابئة الجزيرة وحدهم، إنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها. ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه، وَضَحّوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة.

أفترى أحدًا يحفل بي لو أنى أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر؟ ولكنى أغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الإسلام. وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الأديان حتى أجد مقاومة الأفراد ثم الجماعات، ثم مقاومة الدولة نفسها تمثلها النيابة والقضاء. ذلك لأني أهاجم ديانات ممثلة في مصر يؤمن بها المصريون وتحميها الدولة المصرية. وكذلك كانت الحال حين ظهر الإسلام: هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون. وهاجم اليهود فعارضه اليهود. وهاجم

النصارى فعارضه النصارى. ولم تكن هذه المعارضة هيّنة ولا لينة، وإنما كانت تقدر بمقدار ما كان لأهلها من قوة ومنعة وبأس في الحياة الاجتماعية والسياسية. فأما وثنية قريش فقد أخرجت النبي من مكة ونصبت له الحرب واضطرت أصحابه إلى الهجرة. وأما يهودية اليهود فقد ألّبَتْ عليه وجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً، ثم انتهت إلى الحرب والقتال. وأما نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للإسلام إبان حياة النبيّ قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية. لماذا؟ لأن البيئة التي ظهر فيها النبيّ لم تكن بيئة نصرانية، إنما كانت وثنيةً في مكة يهوديةً في المدينة. ولو ظهر النبيّ في الحيرة أو في نجران للقي من نصارى هاتين المدينتين مثل ما لقي من مشركي مكة ويهود المدينة.

وفي الحق أن الإسلام لم يكد يظهر على مشركي الحجاز ويهوده حتى استحال الجهاد بينه وبين النصارى من جدال ونضال بالحجة إلى اصطدام مسلح، أدرك النبيّ أوله وانتهى به الخلفاء إلى أقصى حدوده.

فأنت ترى أن القرآن حين يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات، إنما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها العرب. فهو يبطل منها ما يبطل، ويؤيد منها ما يؤيد. وهو يلْقَى في ذلك من المعارضة والتأييد بمقدار ما لهذه النحل والديانات من السلطان على نفوس الناس.

وإذن، فما أبعد الفرق بين نتيجة البحث عن الحياة الجاهلية في هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين والبحث عنها في القرآن!

فأما هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين فيظهر لنا حياة غامضة جافّة بريئة أو كالبريئة من الشعور الدينيّ القويّ والعاطفة الدينية المتسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العملية؛ وإلا فأين تجد شيئًا من هذا في شعر امرىء القيس أو طرفة أو عنترة! أو ليس عجيبًا أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين!

وأما القرآن، فيمثل لنا شيئًا آخر؛ يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها إلى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدال. فإذا رأوا أنه قد أصبح قليل الغناء لجأوا إلى الكيد، ثم إلى الاضطهاد، ثم إلى إعلان الحرب التي لا تبقي ولا تذر.

أفتظن أن قريشًا كانت تكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب لهم الحرب وتُضحّي في سبيلها بثرواتها وقوتها وحياتها لو لم يكن لها من الدين إلا ما يمثله هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين؟ كلا! كانت قريش متدينة قوية الإيمان بدينها. ولهذا الدين، وللإيمان بهذا الدين، جاهدت ما جاهدت وضَحّتْ ما ضحّت. وقل مثل ذلك في اليهود، وقل مثله في غير أولئك وهؤلاء من العرب الذين جاهدوا النبيّ عن دينهم.

فالقرآن، إذن، أصدق تمثيلاً للحياة الدينية عند العرب من هذا الشعر الذي يسمونه الجاهليّ. ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها؛ وإنما يمثل شيئًا آخر غيرها لا نجده في هذا الشعر الجاهليّ، يمثل حياة عقلية قوية، يمثل قدرة على الجدال والخصام أنفق القرآن في جهادها حظًا عظيمًا. أليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبيّ بقوة الجدال والقدرة على الخصام والشدة في المحاورة! وفيم كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون؟ في الدين وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يُوَفَّقوا إلى حلها: في البعث، في الخلق، في إمكان الاتصال بين اللَّه والناس، في المعجزة، وما إلى ذلك.

أفتظن قومًا يجادلون من هذه الأشياء جدالاً يصفه القرآن بالقوة ويشهد لأصحابه بالمهارة، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين! كلا! لم يكونوا جُهَّالاً ولا أغبياء غلاظًا ولا أصحاب حياة خشنة جافية؛ وإنما كانوا أصحابَ عِلْم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة.

وهنا يجب أن نحتاط، فلم يكن العرب كلهم كذلك، ولا يمثلهم القرآن كلهم كذلك، وإنما كانوا كغيرهم من الأمم القديمة وككثير من الأمم الحديثة منقسمين إلى طبقتين: طبقة المستنيرين

الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم، وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا كله حظ.

القرآن شاهد بهذا. أليس يحدثنا عن أولئك المستضعفين الذين كفروا طاعةً لسادتهم وزعمائهم لا جهادًا في الرأي ولا اقتناعًا بالحق، والذين سيقولون يوم يسألون: ﴿ربنَّا إنَّا أطَعْنا سادتَنا وكُبَراءنا فأضَلُّونا السَّبيلا﴾. بلى! والقرآن يحدثنا عن جفوة الأعراب وغلظتهم وإمعانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الإيمان والتدين. أليس هو الذي يقول: ﴿الأعْرابُ أشَدُّ كُفْراً ونفاقًا وأجْدَرُ ألاَّ يَعْلَمُوا حُدُودَ ما أنْزَلَ الله﴾. أليس قد شُرِّع للنبيِّ أن يتألّف قلوب الأعراب بالمال! بلى. فالقرآن، إذن، يمثل الأمة العربية على أنها كانت كغيرها من الأمم القديمة، فيها الممتازون المستنيرون الذين كان النبيّ يجادلهم ويجاهدهم، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ من استنارة أو امتياز والذين كانوا موضوع النزاع بين النبيّ وخصومه والذين كان يتألّفهم النبيّ بالمال أحيانًا.

والقرآن لا يمثل الأمة العربية متدينة مستنيرة فحسب، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدهش لها الذين تعوّدوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهليّ في درس الحياة العربية قبل الإسلام؛ فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الإسلامة أمة معتزلة تعيش في صحرائها، لا تعرف العالم الخارجيَّ ولا يعرفها العالم الخارجيُّ. وهم يبنون على هذا قضايا ونظريات، فهم يقولون إن الشعر

الجاهليّ لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التي أثرتْ في الشعر الإسلامي: لم يتأثر بحضارة الفرس والروم. وأنّى له ذلك! لقد كان يقال في صحراء لا صلة بينها وبين الأمم المتحضّرة. كلا! القرآن يحدثنا بشيء غير هذا، القرآن يحدثنا بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم بل كانوا على اتصال قويّ قسمهم أحزابًا وفرقهم شيعًا. أليس القرآن يحدثنا عن الروم وما كان بينهم وبين الفرس من حرب انقسمت فيها العرب إلى حزبين مختلفين: حزب يشايع أولئك، وحزب يناصر هؤلاء! أليس في القرآن سورة تسمى الروم وتبتدي بهذه الآيات: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ الرُّومُ ۝٢ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۝٤ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ﴾.

لم يكن العرب إذن، كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي، معتزلين؛ فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم. وهو يصف اتصالهم الاقتصاديّ بغيرهم من الأمم في السورة المعروفة ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ ۝١ إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ۝٢﴾. وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم، والأخرى إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس.

وسيرة النبيّ تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب إلى بلاد الحبشة. ألم يهاجر المهاجرون الأولون إلى هذه البلاد! وهذه السيرة نفسها تحدثنا بأنهم تجاوزوا الحيرة إلى بلاد الفرس، وبأنهم

تجاوزوا الشام وفلسطين إلى مصر. فلم يكونوا إذن معتزلين، ولم يكونوا إذن بنجوة من تأثير الفرس والروم والحبش والهند وغيرهم من الأمم المجاورة لهم. لم يكونوا على غير دين ولم يكونوا جهالاً ولا غلاظًا ولم يكونوا في عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس إلى الأمم الأخرى. كذلك يمثلهم القرآن.

وإذا كانوا أصحاب علم ودين، وأصحاب ثروة وقوة وبأس، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية. وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر في أمة جاهلة همجية!

أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن أنفع وأجدى من التماسها في هذا الشعر العقيم الذى يسمونه الشعر الجاهلي! أرأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين!

❁ ❁ ❁

4

الشعر الجاهليّ واللغة

على أن هناك شيئًا آخر يحظر علينا التسليم بصحة الكثرة المطلقة من هذا الشعر الجاهليّ، ولعله أبلغ في إثبات ما نذهب إليه. فهذا الشعر الذي رأينا أنه لا يمثل الحياة الدينية والعقلية للعرب الجاهليين بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه. والأمر هنا يحتاج إلى شيء من الرَّوِيَّة والأناة. فنحن إذا ذكرنا اللغة العربية، نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نجده في المعاجم حين نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه، نريد بها الألفاظ من حيث هي ألفاظ تدل على معانيها، تستعمل حقيقة مرّة ومجازًا مرّة أخرى، وتتطور تطورًا ملائمًا لمقتضيات الحياة التى يحياها أصحاب هذه اللغة.

نقول إن هذا الشعر الجاهليّ لا يمثل اللغة الجاهلية. ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهليّ هذا قد قيل فيه. أما الرأيُ الذى اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه فهو أن العرب ينقسمون إلى قسمين: قحطانية منازلهم الأولى في اليمن، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز. وهم متفقون على أن

القحطانية عـرب منذ خلقهم الله فطروا على العربيـة فهم العاربة، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العـربية اكتسابًا، كانوا يتكلمون لغة أخرى هى العـبرانية أو الكلدانيـة، ثم تعلموا لغة العـرب العاربة فمحت لغـتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيهم هذه اللغـة الثانية المستعارة. وهم متفقـون على أن هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسـماعيل بن إبراهيم. وهم يَرْوونَ حديثًا يتـخذونه أساسًا لكل هذه النظرية، خلاصـته أن أول من تكلم بالعربيـة ونَسِيَ لغة أبيه إسماعيل بن إبراهيم.

على هذا كله يتـفق الرواة، ولكنهم يتفـقون على شـيء آخر أيضًا أثبته البحث الحديث، وهو أن هناك خلافًا قويًا بين لغة حمير «وهي العرب العاربة» ولغـة عدنان «وهي العرب المسـتعربة». وقد رُوِيَ عن أبي عـمرو بن العـلاء أنه كان يقـول: ما لسـان حمـير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا.

وفي الحق أن البـحث الحديث قـد أثبت خـلافًا جـوهريًا بين اللغة التى كـانوا يصطنعونهـا في شمال هـذه البلاد. ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضًا. وإذن، فلابد من حل هذه المسألة.

إذا كان أبناء إسـماعيل قـد تعلموا العربيـة من أولئك العرب الذين نسـميـهم العـاربة فكيف كَانَ بُعـد مـا بين اللغة التى كـان يصطنعها العرب العاربة واللغة التى كان يصطنعها العرب المستعربة حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول إنهـما لغتان متمايزتان،

واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمايز بالأدلة التى لا تقبل شكًا ولا جدالاً! والأمر لا يقف عند هذا الحد، فواضح جدًا لكل من له إلمام بالبحث التاريخيّ عامة ويدرس الأساطير والأقاصيص خاصة أن هذه النظرية متكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت إليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية.

للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخيّ، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها. ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى. وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيها هذه الفكرة وإنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبثون فيه المستعمرات. فنحن نعلم أن حروبًا عنيفة شبَّتْ بين هؤلاء اليهود المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد وانتهت بشيء من المسالمة والملاينة ونوع من المحالفة والمهادنة. فليس يبعد أن يكون هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام، لا سيما وقد رأى أولئك وهؤلاء أن بين الفريقين شيئًا من التشابه غير قليل؛ فأولئك وهؤلاء ساميون.

ولكن الشيء الذى لا شك فيه هو أن ظهور الإسلام، وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب، قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين القديمتين؛ ديانة النصارى واليهود.

فأما الصلة الدينية فثابتة واضحة، فبين القرآن والتوراة والأناجيل اشتراك في الموضوع والصورة والغرض، كلها ترمي إلى التوحيد وتعتمد على أساس واحد هو هذا الذي تشترك فيه الديانات السماوية السامية. ولكن هذه الصلة الدينية معنوية عقلية يحسن أن تؤيدها صلة أخرى مادية ملموسة أو كالملموسة بين العرب وأهل الكتاب. فما الذي يمنع أن تستغل هذه القصة.. قصة القرابة المادية بين العرب والعدنانية واليهود؟

وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح. فقد كانت في أول هذا القرن قد انتهت إلى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السيادة في مكة وما حولها وبسط سلطانها المعنويّ على جزء غير قليل من البلاد العربية الوثنية. وكان مصدر هذه النهضة وهذا السلطان أمرين: التجارة من جهة، والدين من جهة أخرى.

فأما التجارة، فنحن نعلم أن قريشًا كانت تصطنعها في الشام ومصر وبلاد الفرس واليمن وبلاد الحبشة.

وأما الدين، فهذه الكعبة التي كانت تجتمع حولها قريش

ويحج إليها العرب المشركون في كل عام، والتي أخذت تبسط على نفوس هؤلاء العرب المشركين نوعًا من السلطان قويًا، والتي أخذ هؤلاء العرب المشركون يجعلون منها رمزًا لدين قويّ كأنه كان يريد أن يقف في سبيل انتشار اليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى. فنحن نلمح في الأساطير أن شيئًا من المنافسة الدينية كان قائمًا بين مكة ونجران. ونحن نلمح في الأساطير أيضًا أن هذه المنافسة الدينية بين مكة وبين الكنيسة التى أنشأتها الحبشة في صنعاء هي التي دعت إلى حرب الفيل التي ذكرت في القرآن.

فقريش، إذن، كانت في هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية، ونهضة دينية وثنية. وهي، بحكم هاتين النهضتين، كانت تحاول أن توجد في البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة تقاوم تدخل الروم والفرس والحبشة ودياناتهم في البلاد العربية.

وإذا كان هذا حقا - ونحن نعتقد أنه حق - فمن المعقول جدًا أن تبحث هذه المدينة الجديدة لنفسها عن أصل تاريخى قديم يتصل بالأصول التاريخية الماجدة التى تتحدث عنها الأساطير. وإذن، فليس ما يمنع قريشًا من أن تقبل هذه الأسطورة التى تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم، كما قبلت روما قبل ذلك ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعها لها اليونان تثبت أن روما متصلة بإينياس ابن بريام صاحب طرِوادة.

أمر هذه القصة إذن واضح. فهي حديثة العهد، ظهرت قُبيل

الإسلام، واستغلها الإسلام لسبب دينيّ، وقبلتها مكة لسبب دينيّ وسياسيّ أيضًا. وإذن، فيستطيع التاريخ الأدبيّ واللغويّ ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى. وإذن، فنستطيع أن نقول : إنّ الصلة بين أصل اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأيّ لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة، وإنّ قصة «العاربة» و«المستعربة» وتعلم إسماعيل العربية من جُرْهُم، كل ذلك حديث أساطير لا خطر له ولا غَناء فيه.

والنتيجة لهذا البحث كله تردّنا إلى الموضوع الذي ابتدأنا به منذ حين، وهو أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهليّ لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحًا؛ ذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون إليهم شيئًا كثيرًا من الشعر الجاهليّ قومًا ينتسبون إلى عرب اليمن، إلى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن، والتي كان يقول عنها أبو عمرو بن العلاء: إن لغتها مخالفة للغة العرب، والتي أثبت البحث الحديث أن لها لغة أخرى غير اللغة العربية. ولكننا حين نقرأ الشعر الذي يضاف إلى شعراء هذه القحطانية في الجاهلية، لا نجد فرقًا قليلاً ولا كثيرًا بينه وبين شعر العدنانية. نستغفر الله! بل نحن لا نجد فرقًا بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن. فكيف يمكن فهم ذلك أو

تأويله؟ أمر ذلك يسير، وهو أن هذا الشعر الذى يضاف إلى القحطانية قبل الإسلام ليس من القحطانية في شيء، لم يقله شعراؤها وإنما حمل عليهم بعد الإسلام لأسباب مختلفة، سنبينها حين نعرض لهذه الأسباب التى دعت إلى انتحال الشعر الجاهليّ في الإسلام.

❀ ❀ ❀

5

الشعر الجاهلى واللهجات

على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهليّ القحطانيّ إلى الشعر الجاهليّ العدنانيّ نفسه. فالرواة يحدثوننا أن الشعر تنقَّل في قبائل عدنان، كان في ربيعة ثم انتقل إلى قيس ثم إلى تميم، فظل فيها إلى ما بعد الإسلام أي إلى أيام بني أمية حين نبغ الفرزدق وجرير.

ونحن لا نستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام إلا باسمين، لأننا لا نعرف ما ربيعة وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة، أي لأننا ننكر أو نشك على أقل تقدير شكًا قويًا في قيمة هذه الأسماء التي تسمى بها القبائل، وفي قيمة الأنساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل، ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب إلى الأساطير منه إلى العلم اليقين.

ولكن مسألة النسب وقيمته مسألة لا تعنينا الآن. فلندعها إلى حيث نعرض لها إذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن نعرض لها. وقد بينا رأينا فيها بيانًا مجملاً في «ذكرى أبي العلاء». إنما المسألة التى تعنينا الآن وتحملنا على الشك في قيمة هذه النظرية (نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الإسلام) مسألة فنية خالصة.

فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الإسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات. وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتتباين لهجاتها قبل ظهور الإسلام. ولا سيما إذا صحت النظرية التي أشرنا إليها آنفًا وهي نظرية العزلة العربية، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنابذين، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكّن من توحيد اللهجات.

فإذا صح هذا كله، كان من المعقول جداً أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها في الكلام، وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة. ولكننا لا نرى شيئًا من ذلك في الشعر العربي الجاهليّ. فأنت تستطيع أن تقرأ هذه المطولات أو المعلقات التي يتخذها أنصار القديم نموذجًا للشعر الجاهليّ الصحيح، فسترى أن فيها مطولة لامرئ القيس وهو من كِندة أي من قحطان، وأخرى لزُهَيْر، وأخرى لعنترة، وثالثة للَبِيد، وكلهم من قيس، ثم قصيدة لطَرَفة، وقصيدة لعمرو بن كلثوم وقصيدة أخرى للحارث بن حِلِّزة، وكلها من ربيعة.

تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشيء

يشبه أن يكون اختلافًا في اللهجة أو تباعدًا في اللغة أو تباينًا في مذهب الكلام. البحر العروضيّ هو هو، وقواعد القافية هي هي، والألفاظ مستعملة في معانيها كما نجدها عند شعراء المسلمين، والمذهب الشعري هو هو.

كل شيء في هذه المطولات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيرًا ما. فنحن بين اثنتين: إما أن نؤمن بأنه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلامى، وإما أن نعترف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وإنما حمل عليها حملا بعد الإسلام. ونحن إلى الثانية أميل منا إلى الأولى. فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس إلى عدنان وقحطان، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء، ويثبته البحث الحديث.

وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أو لدى غيرنا من الوقت ما يمكّننا من استقصائه وتفصيل القول فيه، وهو أن القرآن الذي تُلِيَ بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكد يتناوله القرّاء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعدّدت اللهجات فيه وتباينت تباينًا كثيرًا، جدّ القراء والعلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علمًا أو علومًا خاصة. ولسنا نشير هنا إلى هذه القراءات التي تختلف فيما بينها اختلافًا كثيرًا في ضبط

الحركات سواء أكانت حركات بِنْيَـة أو حركات إعراب. لسنا نشير إلى اختلاف القـرّاء في نصب «الطير» في الآية: ﴿يا جبـالُ أوّبي معَهَ والطَّيْرَ﴾ أو رفعها، ولا إلى اختلافهم في ضم الفاء أو فتحها في الآية: ﴿لقد جاءكُمْ رسـولٌ من أنفُسكُم﴾، ولا إلى اختلافهم في ضم الحاء أو كسرها في الآية: ﴿ويقولون حِـجْراً مَحْـجُوراً﴾ ولا إلى اختـلافهم في بناء الفـعل للمجهـول أو المعلوم في الآية: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾. لا نشير إلى هذا النحو من اختلاف الروايات في القرآن، فتلك مسألة معـضلة نعرض لهـا ولما ينشأ عنها من النـتائج إذا أتيح أن ندرس تاريخ القـرآن. إنما نشـير إلى اخـتـلاف آخر في القـراءات يقـبله العقل، ويسبـغه النقل، وتقتضـيه ضرورة اختـلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لـم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتهـا وشفاهها لتقرأ القرآن كـما كان يتلوه النبيّ وعشيرته من قريش، فـقرأته كما كانت تتكلم، فأمالت حيث لم تكن تميل قريش، ومدّتْ حيث لم تكن تمد، وقصرت حيث لم تكن تـقصر، وسكّنت حيث لم تكن تسكّن، وأدْغـمت أو أخـفت أو نقلـت حيـث لم تكن تُدْغِم ولا تخفي ولا تنقل. فهذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر في أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام.

ولسنا نستطيع أن نفـهم كيف استقامت أوزان الشـعر وبحوره وقوافيه كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات؟! وإذا لم يكن نظم القرآن، وهو

ليس شعرًا ولا مقيدًا بما يتقيد به الشعر، قد استطاع أن يستقيم في الأداء لهذه القبائل، فكيف استطاع الشعر، وهو مقيد بما تعلم من القيود، أن يستقيم لها؟! وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقطيعه الموسيقي؟!، أيْ كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة وبين الأوزان الشعرية التي كانت تصطنعها القبائل؟!

ستقول: ولكن اختلاف اللهجات كان قائمًا بعد القرآن، وليس من شك في أن قبائل العرب على اختلافها قد تعاطت الشعر بعد الإسلام ولم يظهر فيه اختلاف اللهجات، فكما استقامت بحوره وأوزانه على هذا الاختلاف بعد الإسلام، فليس ما يمنع أن تكون قد استقامت عليه في العصر الجاهليّ.

ولست أنكر أن اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الإسلام. ولست أنكر أن الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف. ولكني أظن أنك تنسى شيئًا يحسن ألا تنساه، وهو أن القبائل بعد الإسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها، وتقيدت في الأدب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت في لغتها الخاصة، أيْ أن الإسلام قد فرض على العرب جميعًا لغة عامة واحدة هي لغة قريش. فليس غريبًا أن تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها ونثرها في أدبها بوجه عام. فلم يكن التميمي أو القيسي حين يقول الشعر في الإسلام يقوله بلغة تميم أو

قيس ولهجتــها، إنما كان يقوله بلغة قريش ولهجــتها. ومثل ذلك واضح في غيــر اللغة العــربية من اللغات القــديمة والحديثـة. كان للدوريّين من اليــونان شــعــرهم الدوريَ وأوزانهم الدورية، وكـان لليونيين شـعرهم اليونىّ وأوزانهم اليونيــة. ثم لما ظهرت أثينا على البلاد اليــونانية عامــة، ذاع الشعر الـيونيّ والأوزان اليونيــة والنثر الأتيكيّ، وأصبح الدوريون إذا نظموا أو نثــروا يصطنعون ما كان يصطنع في أثينا من مناهج النظم والنثر، ويصطنعــون اللغة اليونية التي هذبهــا مذهــب الأثنيين في الكلام، فهــم كانوا يعــدلون عن لغتهــم ولهجاتهم وأوزانهم وأساليــبهم إلى لغة الأثنيين ولهجــتهم وأوزانهم وأساليــبهم. وكذلك فعل العرب بعــد الإسلام: عدلوا في لغتهم الأدبية عن كل ما كانت تمتاز به لغتهم ولهجتهم الخاصة إلى لغة القرآن ولهــجتها. والأمر كذلك في الأمم الحــديثة الكبرى ذات الأقاليم المتنائية والأطراف المتبــاعدة والتكوين الجنسي المعقّد. ولست أضرب لذلــك إلا مثلاً واحــداً حيًا هو مــثل فرنســا. ففي فرنسا، إلى جــانب اللغة الفرنسية لــغات إقليمية لهــا نحوها ولها قوامها الخاص ولهــا شعرها؛ ومع ذلك فأهل الأقاليم إذا أرادوا أن يظهروا آثارًا أدبية أو علميــة قيمة يعدلون عن لغتــهم الإقليمية إلى اللغة الفرنسية. وقليل جدًا من بينهم من يذهب مذهب «ميسترال» فيكتب في لغته الإقليمية الخاصة.

وأنا أشعــر بالحاجــة إلى أن أضرب مــثلاً آخر قــد يدهش له الذين يدرسون الأدب العــربيّ لأنهم لم يتعودوا مثله من البــاحثين

عن تاريخ الأدب. ذلك أن في لغتنا المصرية العصرية لهجات مختلفة وأنحاء متباينة من أنحاء القول، فلأهل مصر العليا لهجاتهم، ولأهل مصر الوسطى لهجاتهم، ولأهل القاهرة لهجتهم، ولأهل مصر السفلى لهجاتهم، وهناك اتفاق مطّرد بين هذه اللهجات وبين ما للمصريين من شعر في لغتهم العامية، فأهل مصر العليا يصطنعون أوزانًا لا يصطنعها أهل القاهرة ولا أهل الدلتا، وهؤلاء يصطنعون أوزانًا لا يصطنعها أهل مصر العليا. وهذا ملائم لطبيعة الأشياء. فما كان للشعر أن يخرج عما ألف أصحابه من لغة ولهجة في الكلام. ومع هذا كله، فنحن حين ننظم الشعر الأدبيّ أو نكتب النثر الأدبي والعلمي نعدل عن لغتنا ولهجتنا الإقليمية إلى هذه اللغة واللهجة التى عدل إليها العرب بعد الإسلام وهي لغة قريش ولهجة قريش، أي لغة القرآن ولهجته.

* * *

فالمسألة إذن هي أن نعلم: أسادت لغة قريش ولهجتها في البلاد العربية، وأخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الإسلام أم بعده؟ أما نحن فنتوسط ونقول: إنها سادت قبيل الإسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التي كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية. ولكن سيادة لغة قريش قبيل الإسلام

لم تكن شيئًا يذكر، ولم تكد تتجاوز الحجاز. فلما جاء الإسلام عمت هذه السيادة وسار سلطان اللغة واللهجة مع السلطان الديني والسياسي جنبًا لجنب.

وإذن، فنحن إذا استطعنا أن نفسر اتفاق اللغة واللهجة في شعر أولئك الذين عاصروا النبيّ من أهل الحجاز، فلن نستطيع أن نفسره في شعر الذين لم يعاصروه أو لم يحاوروه.

ولندع هذه المسألة الفنية الدقيقة التي نعترف بأنها في حاجة إلى تفصيل وتحقيق أوسع وأشمل مما يسمح لنا به المقام في هذا الفصل إلى مسألة أخرى ليست أقل منها خطرًا، وإن كان أنصار القديم سيجدون في فهمها شيئًا من العسر والمشقّة، لأنهم لم يتعودوا مثل هذه الريبة في البحث العلميّ. وهي أنّا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهليّ مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوهما ومذاهبهما الكلامية. ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك مشقة ولا عسرًا، حتى أنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهليّ إنما قدّ على قدّ القرآن والحديث كما يقدّ الثوب على قدّ لابسه لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولا وسعة. إذن فنحن نجهر بأن هذا ليس من طبيعة الأشياء، وأن هذه الدقة في الموازاة بين القرآن والحديث والشعر الجاهليّ لا ينبغيّ أن تحمل على الاطمئنان إلا الذين رزقوا حظًا من السذاجة لم يتح لنا مثله. إنما يجب أن تحملنا هذه الدقة في الموازاة على الشك والحيرة وعلى

أن نسأل أنفسنا: أليس يمكن أن تكون هذه الدقة في الموازاة نتيجةً من نتائج المصادفة وإنما هي شيء تُكُلِّف وطلب وأنفق فيه أصحابه بياض الأيام وسواد الليالي؟ يجب أن نكون على حظ عظيم جدًا من السذاجة لنصدق أن فلانًا أقبل على ابن عباس وقد أعد له طائفة من المسائل تتجاوز المائتين حول لغة القرآن فأخذ يلقى عليه المسألة، فإذا أجاب عليها سأله: وهل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فيقول: نعم! قال امرؤ القيس أو قال عنترة أو قال غيرهما من الشعراء، وينشد بيتًا لا تشك إن كنت من أهل الفقه في أنه إنما وضع ليثبت صحة اللفظ الذي يستشهد عليه من ألفاظ القرآن!

وهنا نمس أمرًا من هذه الأمور التى سيغضب لها أنصار الأدب القديم، ولكننا سنمضى في طريقنا كما بدأنا لا مواربين ولا مخادعين: أليس من الممكن أن تكون قصة ابن عباس ونافع بن الأزرق قد وضعت في تكلف وتصنّع لغرض من هذه الأغراض المختلفة التي كانت تدعو إلى وضع الكلام وانتحاله، لإثبات أن ألفاظ القرآن كلها مطابقة للفصيح من لغة العرب، أو لإثبات أن عبد الله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن وتفسيره ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين؟ وأنت تعلم أن ذاكرة ابن عباس كانت مضرب المثل في القرن الثانى والثالث للهجرة. وأنت تذكر قصته مع نافع بن الأزرق هذا، وعمر بن أبي ربيعة، حين أنشده: «أمِنْ آلِ نُعْمٍ أنت غادٍ فمبكر». وأنت تعلم أن عبد الله بن

عباس كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله إلى الناس ودس على مولاه شيئًا كثيرًا، وهو عكرمة، وأنت تعلم أن إثبات هذا الحفظ الكثير لعبد الله بن عباس لم يكن يخلو من فائدة سياسية، لأن ابن عباس روى أشياء كثيرة أو رويت عنه أشياء تنفع الشيعة، ولأن ابن عباس أجاب نافع بن الأزرق حين قال له «ما رأيت أحفظ منك يا بن عباس»، بقوله «ما رأيت أحفظ من عليّ». وأنت تعلم أن هناك حديثًا ترويه الشيعة يجعل النبيّ مدينة العلم ويجعل عليًا بابها.

بل أليس يمكن أن تكون قصة ابن عباس هذه قد وضعت في سذاجة وسهولة ويسر، لا لشيء إلا هذا الغرض التعليميّ اليسير، وهو أن يسمع الطالب لفظًا من ألفاظ القرآن ويجد الشاهد عليه من غير مشقة ولا عناء، أراد أحد العلماء أن يفسر طائفة من ألفاظ القرآن فوضع هذه القصة واتخذها سبيلاً إلى ما أراد؟ ولعل لهذه القصة أصلاً يسيرًا جدًا، لعل نافعًا سأل ابن عباس عن مسائل قليلة فزاد فيها هذا العالم ومدها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها الناس.

وهذا النحو من التكلف والانتحال للأغراض التعليمية الصرفة كان شائعًا معروفًا في العصر العباسيّ ولا سيما في القرن الثالث والرابع. ولست أريد أن أطيل ولا أن أتعمق في إثبات هذا، إنما أحيلك إلى كتاب «الأمالي لأبى على القالي» وإلى ما يشبهه من

الكتب، فستري طائفة من الأحاجي والأوصاف تنسب إلى الأعراب رجالاً ونساءً.. شبابًا وشيبًا. سترى مثلاً بنات سبعًا اجتمعن وتواصفن أفراس آبائهن، فتقول كل واحدة منهن في فرس أبيها كلامًا غريبًا ومسجوعًا يأخذه أهل السذاجة على أنه قد قيل حقًا، في حين أنه لم يقل، وإنما كتبه معلم يريد أن يحفظ تلاميذه أوصاف الخيل وما يقال فيها، أو عالم يريد أن يتفيهق ويظهر كثرة ما وعى من العلم. وقل مثل ذلك في سبع بنات اجتمعن وتواصفن المثل الأعلى للزواج الذي تطمع فيه كل واحدة منهن، فأخذن يقلن كلامًا غريبًا مسجوعًا في وصف الرجولة والفُتوّة والتعريض أو التلميح إلى ما تحب المرأة من الرجل.

ومثل هذا كثير شعرًا ونثرًا وسجعًا، تجده في الأمالي والعقد الفريد وديوان المعاني لأبي هلال وغيرها من الكتب. وأكاد أعتقد أن هذا النحو من الانتحال هو أصل المقامات وما يشبهها من هذا النوع من أنوع الإنشاء.

ولكنى بعدت عن الموضوع فيما يظهر، فلأعد إليه لأقول ما كنت أقول منذ حين، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن نسأل: أليس هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل لغتهم، أليس هذا الشعر قد وضع وضعًا وحمل على أصحابه حملاً بعد الإسلام؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في هذا. ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نتبين الأسباب المختلفة التي حملت الناس على وضع الشعر وانتحاله بعد الإسلام.

الفصل

الثاني

2

أسباب

انتحال الشعر

1

ليس الانتحال مقصوراً على العرب:

يجب أن يتعود الباحث درس تاريخ الأمم القديمة التى قُدِّر لها أن تقوم بشيء من جلائل الأعمال، وما اعترض حياتها من الصعاب والمحن وألوان الخطوب والصروف، ليفهم تاريخ الأمم العربية على وجهه ويرد كل شيء فيه إلى أصله. وإذا كان هناك شيء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفّقوا إلى الحق فيه، فهو أنهم لم يلموا إلمامًا كافيًا بتاريخ هذه الأمم القديمة، أو لم يخطر لهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت من قبلها، وإنما نظروا إلى هذه الأمة العربية كأنها أمة فذّة لم تعرف أحدًا ولم يعرفها أحد، لم تشبه أحدًا ولم يعرفها أحد، لم تشبه أحدًا ولم يشبهها أحد، لم تؤثر في أحد ولم يؤثر فيها أحد، قبل قيام الحضارة العربية وانبساط سلطانها على العالم القديم.

والحــق أنهم لو درســوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقــارنوا بينه وبين تاريخ العرب لتــغير رأيهم في الأمــة العربية، ولتغــير بذلك تاريخ العرب أنفسهم. ولست أذكر من هذه الأمة القديمة إلا أمتين اثنتين: الأمة اليونانية والأمة الرومانية. فقد قدر لهاتين الأمتين في الصور القــديمة مثل مــا قدِّر للأمة العــربية في العــصور الوسطى. كلتاهــما تحضــرت بعد بداوة . وكلتــاهما خــضعت في حنيــاتها الداخلية لهــذه الصروف الســياسيــة المختلفة. وكلتاهمــا انتهت إلى نوع مــن التكوين السياســي دفعها إلى أن تتجاوز مــوطنها الخاص وتُغير على البلاد المجاورة وتبسط سلطانها على الأرض. وكلتاهما لــم تبسط سلطانها على الأرض عبــثًا وإنما نفعت وانتفعت وتركت للإنسانية تُراثًا قيمــا لا تزال تنتفع به إلى الآن: ترك اليونان فلسفة وأدبًا، وترك الرومان تشريعًا ونظامًا .

وكذلك كـان شأن هذه الأمة العـربية. تحضـرت كما تحـضر اليونان والرومـان بعد بداوة، وتأثرت كـما تأثر اليـونان والرومان بصروف سياسية مختلفة، وانتهى بها تكوينها السياسى إلى مثل ما انتهى التكويـن السياسى لليـونان والرومان إليه من تجـاوز الحدود الطبيـعية وبـسط السلطان على الأرض، وتركت كمـا ترك اليونان والرومان وللإنسانية تراثًا قيـمًا خالدًا فيه أدب وعلم ودين. وليس من العجب في شيء أن تكون العوارض التي عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبـهة للعوارض التي عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيرة.

وفي الحق أن التـفكير الـهادىء في حـياة هذه الأمم الثـلاث ينتهي بنا إلى نتائج مـتشابهة إن لم نقل متـحدة. ولم لا؟ أليست هذه الإشارة الـتي قدمناها إلى مـا بين هذه الأمم الثلاث من شـبه تكفي لتحملك على أن تفكر في أن مؤثرات واحـدة أو متقاربة قد أثرت في حياة هذه الأمم فانتهت إلى نتائج واحدة أو متقاربة!

ولسنا نريد أن نتـرك الموضوع الذي نحن بإزائه لـلبحث عـما يمكن أن يكون من اتفاق أو افتـراق بين العرب واليونان والرومان، فنحن لم نكتب لهـذا، وإنما نريد أن نقول إن هذه الظاهـرة الأدبية التي نحـاول أن ندرسهـا في هذا الكتاب والتي يجـزع لها أنـصار القديم جـزعًا شـديدًا ليست مـقصـورة على الأمة العربـية، وإنما تتجـاوزها إلى غيـرها من الأمم القديمة، ولاسـيما هـاتين الأمتين الخالدتين. فلن تكـون الأمة العربيـة أول أمة انتحل فـيها الشـعر

انتحـالا وحمل على قدمائهـا كذبًا وزوراً، وإنما انتحل الشـعر في الأمـة اليـونانيـة والرومانـية من قـبل وحـمل على القـدمـاء من شعرائهما، وانخدع به الناس وآمنوا به، ونشأت عن هذه الانخداع والإيمان سنة أدبية توارثها الناس مطمئنين إليـها، حتى كان العصر الحديث وحتى اسـتطاع النقاد من أصحاب التـاريخ والأدب واللغة والفلسـفة أن يردوا الأشـياء إلى أصـولها مـا استطاعـوا إلى ذلك سبيلاً.

وأنت تعلم أن حركة النقد هذه بالقـياس إلى اليونان والرومان لم تنته بعد، وأنها لن تنتهي غداً ولا بعد غد. وأنت تعلم أنها قد وصلت إلى نتائج غـيرت تغيـيرًا تامًا ما كـان معروفًا متوارثًا من تاريخ هاتين الأمتين وآدابهما. وأنت إذا فكرت فستوافقني على أن منشأ هذه الحركة النقدية إنما هو في حقـيقة الأمر تأثر الباحثين في الأدب والتاريخ بهذا المنهج الذي دعوت إليه في أول هذا الكتاب، وهو منهج «ديكارت» الفلسفي.

وسواء رضـينا أم كرهنا، فـلابد من أن نتأثر بهـذا المنهج في بحثنا العلميّ والأدبيّ كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب. ولابد من أن نصطنعه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم. ذلك لأن عقليتنا نفسـها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربيـة، أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية. وهي كلما مضى عليـها الزمن جدّتْ في التغير وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب.

وإذا كان في مصر الآن قوم ينصرون القديم وآخرون ينصرون الجديد، فليس ذلك إلا لأن في مصر قومًا قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية وآخرين لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها إلا بحظ قليل. وانتشاره من يوم إلى يوم، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية إلى نشر هذا العلم الغربي، كل ذلك سيقضي غدًا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيا، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج «ديكارت» كما فعل أهل الغرب في درس آدابهم وآداب اليونان والرومان.

ولقد أحب أن تلم إلمامًا قليلاً بأيّ كتاب من هذه الكتب الكثيرة التي تنشر الآن في أوروبًا في تاريخ الآداب اليونانية أو اللاتينية، وأن تسأل نفسك بعد هذا الإلمام ماذا بقي مما كان يعتقده القدماء في تاريخ الآداب عند هاتين الأمتين: أحق ما كان يعتقد القدماء في شأن الإلياذة والأودسّا؟ أحق ما كانوا يتحدثون به بل ما كانوا يؤمنون به في شأن «هوميروس»، و«هيريودوس» وغيرهما من الشعراء القصصيين؟ أحق ما كان القدماء يتخذونه أساسًا لسياستهم وعلمهم وأدبهم وحياتهم كلها من أخبار اليونان والرومان؟ إن من اللذيذ حقًا أن تقرأ ما كتب «هيرودوت» في تاريخ اليونان، و«تيتوس ليفوس» في تاريخ الرومان. وما يكتب المحدثون الآن في تاريخ هاتين الأمتين. ولكنك لا تكاد تجد شيئًا من الفرق بين ما كان يتحدث به ابن إسحاق ويرويه الطبريّ من تاريخ العرب وآدابهم، وما يكتبه المؤرخون والأدباء عن العرب في

هذا العصر. ذلك لأن الكثرة من هؤلاء المؤرخين والأدباء لم تتأثر بعد بهذا المنهج الحديث، ولم تستطع بعد أن تؤمن بشخصيتها وأن تخلِّص هذه الشخصية من الأوهام والأساطير.

وإذا كان قد قدر لهذا الكتاب ألا يُرْضِي الكثرة من هؤلاء الأدباء والمؤرخين فنحن واثقون بأن ذلك لن يضيره ولن يقلل من تأثيره في الجيل الناشيء؛ فالمستقبل لمنهج «ديكارت» لا لمناهج القدماء.

2

السياسة وانتحال الشعر:

قلت إن العرب قد خضعوا لمثل ما خضعت له الأمم القديمة من المؤثرات التى دعت إلى انتحال الشعر والأخبار. ولعل أهم هذه المؤثرات التى طبعت الأمة العربية وحياتها بطابع لا يمحى ولا يزول هو هذا المؤثر الذى يصعب تمييزه والفصل فيه، لأنه مزاج من عنصرين قويين جدًا هما الدين والسياسة. والحق أن لا سبيل إلى فهم التاريخ الإسلامي مهما تختلف فروعه إلا إذا وضحت هذه المسألة «مسألة الدين والسياسة» توضيحًا كافيًا فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهور الإسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين في لحظة حياتهم في القرنين الأول والثاني.

هم مسلمون لم يظهروا على العالم إلا بالإسلام، فهم محتاجون إلى أن يعتزوا بهذا الإسلام ويرضه ويجدوا في اتصالهم به ما يضمن لهم هذا التطور وهذا السلطان الذى يحرصون عليه. وهم في الوقت نفسه أهل عصبية وأصحاب مطامع ومنافع، فهم مضطرون إلى أن يرعوا هذه العصبية ويلائموا بينها وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم.

وإذن، فكل حـركـة من حـركـاتهم وكل مـظهـر من مظاهر حياتهم متأثر بالدين متأثر بالسياسة. وإذا كانت حياتهم كما نصف تأثرًا متصلا بالدين والسياسة، واجتهادًا متصلا في التوفيق بينهما، أو بعبـارة أصح: في الاستـفادة منهمـا جميـعًا، فـخليق بالمؤرخ السياسيّ أو الأدبي أو الاجتماعي أن يجـعل مسألة الدين والسياسة عند العرب أساسًا للبـحث عن الفرع الذي يريد أن يبحث عنه من فروع التاريخ. وسترى، عندما نتعمق بك قليلاً في هذا الموضوع، أنا لسنا غلاة ولا مخطئين.

وأول ما يحسن أن نلاحظه هو هذا الجهاد العنيف الذي اتصل بين النبيّ وأصـحابه من ناحـية وبين قـريش وأوليائهـا من ناحـية أخـرى. أمـا في أول عهـد الإسـلام بالظهـور، حين كـان النبيّ وأصحابه في مكة مستضعفين، فقد كان هذا الجهاد جدليًا خالصًا، وكان الـنبيّ يكاد يقوم به وحـده بإزاء الكثرة المطلـقة من قـومه، يجادلهم بالقـرآن ويقارعهم بهـذه الآيات المحكمات، فـيبلغ منهم ويفحمهم ويضطرهم إلى الإعـياء. وهو كلما بلغ من ذلك حظًا، انتصر له من قومـه فريق حتى تكوّن له حزب ذو خطر، ولكنه لم يكن حزبًا سياسـيًا، ولـم يكن يطمع في ملك ولا تغلُّب ولا قهر، أو لم يكن ذلك في دعوته. غير أن هذا الحزب كان، كلما اشتدت قوته وقوى أسْره، اشتدت مناضلة قـريش له وفتنتها إياه حتى كان ما تعلم من الهجرة الأولى ثم من هجرة النبي إلى المدينة.

وليس هنا موضع البحث عن هذه الهجرة إلى المدينة، وعما أعدّ الأنصار لنصر النبيّ وإيوائه، وعن النتائج المختلفة التي أنتجتها الهجرة.

ولكننا نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبيّ وقريش وضعًا جديدًا، جعلت الخلاف سياسيًا الجدال والنضال بالحجة ليس غير.

***

منذ هاجر النبيّ إلى المدينة، تكونت للإسلام وحدة سياسية لها قوتها المادية وبأسها الشديد، وأحست قريش أن الأمر قد تجاوز الأوثان والآراء الموروثة والسنن القديمة إلى شيء آخر كان فيما يظهر أعظم خطرًا في نفوس قريش من الدين وما يتصل به؛ وهو السيادة السياسية في الحجاز، والطرق التجارية بين مكة وبين البلاد التي كانت ترحل إليها بتجارتها في الشتاء والصيف. وأنت تعلم أن الاستيلاء على العِير هو أصل الوقعة الكبرى الأولى بين النبي وقريش في بدر. فليس من شك إذن في أن الجهاد بين النبيّ وقريش قد كان دينيًا خالصًا ما أقام النبي في مكة. فلما انتقل إلى المدينة، أصبح هذا الجهاد دينيًا وسياسيًا واقتصاديًا، وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصورًا على أن الإسلام حق أو غير حق، بل هو يتناول مع ذلك الأمة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تذعن، والطرق التجارية لمن تخضع.

وعلى هذا النحــو وحده، تستطيــع أن تفهم سيــرة النبى منذ هاجر إلى المدينة، لا مع قريش وحــدها بل مع غيرها من العرب، بل مع اليــهود أيضًا. ولكنــنا لا نكتب تاريخ النبيّ، وإنما نريد أن نصل مسرعين إلى ما يعنينا من هذا كله، وهو أن اســتحالة الجهاد إلى جهاد سياسيّ بعد أن كان جهــادًا دينيًا قد استحدث عداوة بين مكة والمدينة، أو بين قريش والأنصار، لم تكن موجودة من قبل. فالسيرة تحدثنا بأن صلات المودة كانت قوية بين قريش وبين الأوس والخــزرج قبل أن يهــاجر النبيُّ إلــى المدينة. وكان ذلك مــعقــولاً وطبيعيًا، فقــد كان الأوس والخزرج على طريق قريش إلى الشام. ولم يكن بدّ لهذه المدينة التجــارية، التي تسمى مكة، من أن تؤّمن طرقها التجارية وتوثق صلات الود مع الذين يستطيعون أن يعرضوا هذه الطرق للخطر.

نشأت إذن بعــد الهجرة عــداوة بين مكة والمدينة، وما هي إلا أن اصطبغت هذه العداوة بالدم يوم انتصر الأنصار في «بدر» ويوم انتصرت قريش في «أحُد». ومــا هي إلا أن اشترك الشعر في هذا العداوة مع السيف، فوقف شعراء الأنصار وشعراء قريش يتهاجون ويتجادلون ويتناضلون، يدافع كل فريق عن أحسابه وأنسابه ويُشيد بذكر قــومه. ثم كــان الموقف دقيــقًا، فــقد كــان شعــراء الأنصار يدافعون قريشًا عن النبي وأصــحابه وهم من قريش، وكان شعراء قــريش يهجــون مع الأنصار النــبي وأصحــابه، وهم من خلاصــة قريش. ويجب أن يكون هذا الهــجاء قد بلغ أقــصى ما يمكن من

الحـدة والعنف، فإن النبيّ كـان يحـرِّض عليه، ويثـبّت أصحـابه ويقدِّمهم ويعدهم، مثل ما كان يعد المقاتين من الأجر والمثوبة عند الله، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حسّانًا.

كثر الهـجاء إذن واشتد بين قريش والأنصار لما كـثرت الحرب واشتدت. وأنت تعلم مقدار حظ العرب من العـصبية، وحرصهم على الثـأر للدماء المسـفـوكة، وجـدهم في الدفاع عن الأعـراض المنتهكة. فليس غـريبًا أن تبلغ الضغـينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى ما كانت تستطيع أن تبلغ.

ولقـد مضت قـريش في جهـادها بالسنان واللسـان والأنفس والأموال، وأعانها من العرب واليـهود، ولكنها لم توفَّق. وأمست ذات يوم وإذا خيل النبيّ قد أظـلـت مكة، فنظر زعيمها وحـازمها أبو سفـيان فـإذا هو بين اثنتين: إما أن يمضي في المقـاومة فـتفنى مكة، وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس وينتظر لعل هذا السلطان السـيـاسيّ الذي انتقـل من مكة إلى المدينة ومن قـريش إلى الأنصار أن يعـود إلى قـريش وإلى مكة مرة أخـرى. أسلم أبو سفـيان وأسلمت مـعه قريش، وتمت للنـبيّ هذه الوحدة العربيـة، وألقى الرماد على هذه الـنار كانت متـأجِّجَـة بين قريش والأنصار، وأصبح الناس جـميعًا في ظاهر الأمـر إخوانًا مؤتلفين في الدين.

ولعل النبيّ لو عُـمِّر بعـد فتح مكة زمنًا طويلا لاسـتطاع أن

يمحو تلك الضغائن، وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى، ولكنه تُوفي بعد الفتح بقليل، ولم يضع قاعدة للخلافة ولا دستوراً لهذه الأمة التي جمعها بعد فرقة. فأيّ غرابة في أن تعود هذه الضغائن إلى الظهور وفي أن تستيقظ الفتنة بعد نومها، وفي أن يزول هذا الرماد الذي كان يخفي تلك الأحقاد!

وفي الحق أن النبيّ لم يكد يدع هذه الدنيا حتى اختلف المهاجرون سن قريش والأنصار من الأوس والخزرج أين تكون؟ ولمن تكون؟ وكاد الأمر يفسد بين الفريقين لولا بقية من دين وحزم نفر من قريش، ولولا أن القوة المادية كانت إذ ذاك إلى قريش. فما هي إلا أن أذعنت الأنصار وقبلوا أن تخرج منهم الإمارة إلى قريش. وظهر أن الأمر قد استقر بين الفريقين، وأنهم قد أجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه إلا سعد بن عُبادة الأنصارى الذى أبى أن يبايع أبا بكر، وأن يبايع عمر، وأن يصلى بصلاة المسلمين، وأن يحج بحجهم. وظل يمثل المعارضة قويّ الشكيمة ماضي العزيمة، حتى قتل غيلةً في بعض أسفاره. قتلته الجن فيما يزغم الرواة. وانصرفت قوة قريش والأنصار إلى ما كان من انتقاض العرب على المسلمين أيام أبي بكر، وإلى ما كان من الفتوح أيام عمر. ولكن المقيمين من أولئك وهؤلاء في مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون أن ينسوا تلك الخصومة العنيفة التي كانت بينهم أيام النبي، ولا تلك الدماء التي سفكت في الغزوات.

وليس من شك في أن حزم عمر قد حال بين المهاجرين والأنصار، أو بعبارة أصح: بين قريش والأنصار وبين الفتنة. فالرواة يحدثوننا أن عمر نهى عن رواية الشعر الذي تَهاجَى به المسلمون والمشركون أيام النبيّ. وهذه الرواية نفسها تثبت رواية أخرى، وهي أن قريشًا والأنصار تذاكروا ما كان قد هجا به بعضهم بعضًا أيام النبيّ، وكانوا حراصًا على روايته يجدون في ذلك من اللذة والشماتة ما لا يشعر به إلا صاحب العصبية القوية إذا وتر أو انتصر.

وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم فإذا حسّان في نفر من المسلمين ينشدهم شعرا في مسجد النبيّ، فأخذ بأذنه وقال: أرغاء كرغاء البعير؟ قال حسان: إليك عني يا عمر، فوالله لقد كنت أنشد في هذا المكان من هو خير منك فيرضى، فمضى عمر وتركه. وفقه هذه الرواية يشير لمن يلاحظ ما قدمنا من أن الأنصار كانوا موتورين، وأن عصبيتهم كانت لا تطمئن إلى انصراف الأمر عنهم، فكانوا يتعزون بنصرهم للنبيّ وانتصافهم من قريش وما كان لهم من البلاء قبل موت النبيّ وما أفادوا بأيديهم وألسنتهم من مجد.

وكان عمر قرشيًا تكره عصبيته أن تزدري قريش وتنكر ما أصابها من هزيمة وما أشيع عنها من منكر. وكان فوق هذا كله أميراً حازما يريد أن يضبط أمورر الرعية، وأن يؤسس ملك

المسلمين على شيء غير العصبية. وقد وفق بعض التوفيق، ولكنه لم يظفر بكل ما كان يريد.

تحدث الرواة أن عبد الله بن الزِبْعَرِيّ وضرار بن الخطاب قَدِمَا المدينة أيام عمر فذهبا إلى أحمد بن جحش، وكان رجلاً ضريراً حسن الحديث يألفه الناس ويتحدثون عنده، قالا جئناك لتدعو لنا حسان بن ثابت لينشدنا وننشده، قال: هو ما تريدان، وأرسل إلى حسان فجاء، قال: هذان أخواك قد أقبلا من مكة يريدان أن يسمعاك ويسمعا لك، قال حسان: إن شئتما فابدأا وإن شئتما بدأت، قالا: بل نبدأ، فأخذا ينشدانه مما قالت قريش في الأنصار حتى فار وأخذ يغلي كالمرجل. فلما فرغا، استولى كل منهما على راحلته ومضيا إلى مكة. وذهب حسّان مغضبًا إلى عمر وقصّ عليه الخبر، قال عمر: سأردهما عليك إن شاء الله. ثم أرسل من ردهما، حتى إذا كانا بين يدى عمر ومعه نفر من أصحاب النبيّ، قال لحسان: أنشدهما ما شئت، فأنشدهما حتى اشتفى. وقال عمر بعد ذلك - فيما يحدثنا صاحب الأغاني - قد كنت نهيتكم عن رواية هذا الشعر لأنه يوقظ الضغائن، فأما إذا أبوا فاكتبوه. وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله، فقد كان الأنصار يكتبون هجاءهم لقريش ويحرصون على ألا يضيع.

قال ابن سَلاَّم: وقد نظر قريش فإذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية، فاستكثرت منه في الإسلام. وليس من شك عندي في

أنهـا استـكثرت بنوع خـاص من هذا الشـعـر الذى يهـجى فيـه الأنصار.

ولما قتل عمر، وانتهت الخلافة بعد المشقة إلى عثمان، تقدمت الفكرة السيـاسية التي كانت تـشغل أبا سفيـان خطوة أخرى، فلم تصبـح الخلافة في قـريش فحـسب، بل أصبـحت في بني أمـية خاصـة. واشتدت عـصبية قـريش، واشتدت عـصبيـة الأمويين، واشتدت العصبيات الأخرى بين العرب. وقد هدأت حركة الفتح، وأخذ العرب يفرغ بعضـهم لبعض. وكان من نتائج ذلك ما تعلم من قتل عثمان وافتراق المسلمين وانتهاء الأمر كله إلى بنى أمية بعد تلك الفتن والحروب.

في ذلك الوقت، تغـيرت خطة الخليفـة السيـاسية أو بعـبارة أدق: فشلت هذه الخطة التي كان يختطهـا عمر، وهي منع العرب أن يتذاكروا ما كان بينهم من الضـغائن قبل الإسلام. وعاد العرب إلى شر مما كانوا فيها في جاهليتهم من التنافس والتفاخر في جميع الأمصـار الإسلامـية. ويـكفى أن أقص عليك ما كـان من تنافس الشعراء من الأنصار وغيرهم عند مـعاوية ويزيد بن معاوية، لتعلم إلى أيّ حد عاد العرب في ذلك الوقت إلى عصبيتهم القديمة.

ولعلك قرأت تلك الـقصة التى تخـبرنا بأن عبـد الرحمن بن حسان شـبب برَمْلة بنت معاوية نكايةً في بنـى أمية. فأما مـعاوية فاصطنع الحِلْمَ كعـادته، وقال لعبد الرحمن: فأين أنت مـن أختها

هندا! وأما يزيد فقد كان صورة لجدِّه أبي سفيان، كان رجل عصبية وقوة وفتك وسخط على الإسلام وما سنَّه للناس من سنن، فأغرى كَعْب بن جعيل بهجاء الأنصار، فاستعفاه وقال: أتريد أن تردَّني كافرًا بعد إسلام؟ فأغرى الأخطل، وكان على كل شيء، وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحَرَّة التي انتهكت فيها حرمات الأنصار في المدينة، والتي انتقمت فيها قريش من الذين انتصروا عليها في بدر، والتي لم تقم للأنصار بعدها قائمة. ولأمرٍ ما، يقول الرواة، حين يقصون وقعة الحرة، أنه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدرًا، أي من الذين أذلوا قريشًا.

ولست في حاجة إلى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى التي تمثل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعًا بالأنصار حتى كره اسمهم هذا، وطلب إلى معاوية أن يمحوه. واضطر النعمان بن بشير، وهو الأنصاريّ الوحيد الذي شايع بني أمية، إلى أن يقول:

يا سعدُ لا تجب الدعاء فما لنا ... نسبٌ نُجيب به سوى الأنصار
نسبٌ تَخَيَّرهُ الإله لقَومِنَا ... أَثْقِلْ به نسبًا على الكفارَا!
إن الذين ثَوَوْا ببدر منكُمُ ... يومَ القَلِيب هُمُ وقودُ النارِ

وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عَمْرًا على تسرعه ليس غير. فلم يكن معاوية أقل بغضًا للأنصار وتعصبًا لقريش من مشيره عمرو أو ولي عهده يزيد. ولكن أصحاب هذه العصبية

القريشية كانوا يتفاوتون فيما بينهم تفاوتًا شديدًا، فكان منهم المسرف كيزيد والمقتصد كمعاوية. وكان منهم من يتجاوز الاقتصاد في العصبية إلى شيء يشبه العطف على الأنصار والرثاء لهم. ولعلّ الزبير بن العوام كان من هؤلاء العاطفين على الأنصار، الراثين لهم، الحافظين لعهدهم والراعين لوصية النبيّ فيهم. فقد يحدثنا الرواة أنه مر بنفر من المسلمين فإذا فيهم حسان ينشدهم، وهم غير حافلين بما يقول، فلامهم على ذلك وذكّرهم موقع شعر حسّان من النبي، وأثر ذلك في نفس حسّان فقال يمدحه - وأحب أن تلتفت إلى أول هذا الشعر، فهو حسن الدلالة على ما أريد أن أثبته من دخول الحزب على نفوس الأنصار لهذا الموقف الجديد الذي وقفته منهم قريش:

أقامَ على عهد النبيّ وهَديه ... حَوَارِيُّه والقولُ بالفعلِ يعدلُ
أقام على منهاجه وطريقه ... يُوالي وليّ الحق والحق أعدلُ
هو الفارسُ المشهور والبطل الذي ... يصول إذا ما كان يوم مُحَجَّل
إذا كشفت عن ساقها الحرب حشّها ... بأبيض سبَّاقٍ إلى الموت يُرْقل
وإن امرأً كانت صفيَّةُ أمَّه ... ومن أسد في بيتها لمرفَّل
له من رسول الله قُربَى قريبةٌ ... ومن نصرة الإسلام مجدٌ مؤثَّل
فكم كربة ذبَّ الزبير بسيفه ... عن المصطفى والله يعطى فيُجزلُ
فما مثلهُ فيهم ولا كان قبله ... وليس يكون الدهرَ ما دام يذبُلُ
ثناؤك خير من فعال معاشرٍ ... وفعلك يا بن الهاشمية أفضلُ

فانظر إلى هـذين البيتين في أول المقطوعـة كيف يمثـلان ذكر حسان لـعهد النبيّ وحزنه عليـه وأسفه على ما فـات الأنصار من موالاة النبيّ لهم وإنصافه إياهم. ولكن بقية هذه الأبيات تدعو إلى شيء من الاستطراد لا بأس به، لأنه لا يتـجاوز الموضوع كثـيرًا، فقد يظهـر من قراءة هذه الأبيات أنه قد قصـد بها إلى الإلحاح في مدح الزبير وإحصاء مآثره. وقد يظهر أن في آخرها ضعفًا لا يلائم قوة أولها.

وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن أحفاد عبد الله بن الزبير بالدقـة. افتسـتبعـد أن تكون عصبـية الزبير قـد مدت هذه الأبيات وطولتها وتجاوزت بها مـا كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجميل إلى ما كانت تريد العصبـية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافسي ابنه عبد الله بنوع خاص.

واستطراد آخر لا بأس به، لأنه يثبت ما نحن فـيه أيضًا، فقد ذكرت لك ما كان من هجـاء الأخطل للأنصار. وهـم يتحدثون - كما رأيت - أن النعـمان بن بشير غضب لهذا الهـجاء وأنشد بين يدي معاوية أبياتًا نرويها لك، فسترى فيها مثل ما رأيت في أبيات حسان من أثر هذه العصبية التى تضيف إلى الشعراء ما لم يقولوا. وقد كان النعمان بن بشير في الأنصار يتعصب لقريش ولبني أمية، أو قل يمالئهم التماسًا للنفع عندهم. وقد تحدثوا أنه كان الأنصاري الوحيد الذي شهد صفين مع معاوية، كما كان الزبير من هذه القلة

القرشية التي كانت تعطف على الأنصار ذكرًا لعهد النبيّ، أو احتفاظًا بمودة الأنصار ليوم الحاجة. قال النعمان بن بشير لمعاوية:

مـعاويَ إلا تُعطِنـا الحقَّ تعترف   لِحَي الأزْد مشدوداً عليها العمائمُ
أيشـتُـمُنا عـبـدُ الأراقم ضَلّةً   وماذا الذي تُجدي عليك الأراقمُ
فـمـا لي ثـأر دون قطع لسـانه   فدوك من تُرضيه عنك الدراهمُ
وراعِ رويداً لا تَسُـمْنا ذنبَـةً   لعلـك في غِبِّ الحـوادث نادمُ
متى تلقَ منا عـصبةً خـزرجيّةً   أو الأوسَ يومًا تخترمك المخازمُ
وتلقـاك خيلٌ كالقَـطا مستـطيرة   شماطيطُ أرسالٌ عليها الشكائمُ
يسوّمها العَمـران عمرو بن عامر   وعِـمْرانُ حـتى تستباح المحارمُ
ويبدو من الخَوْد العـزيزة حجلُها   وتبيضّ من هول السيوف المقادمُ
فتطلب شَعْبَ الصدْع بعد التئامه   فتُـغْـرِيَه فـالآنَ والأمـرُ سـالمُ
وإلا فـشـوبيَ لأمَـةٌ تُبَّـعِـيَّـةٌ   تواريث آبـائي وأبيضُ صـارمُ
وأسـمرُ خطّيٌّ كـأنّ كـعـوبه   نوى القَسْب فيها لَهْذَميٌّ خُثارمُ
فإن كنت لـم تشهد ببـدر وقيـعةً   أذَلّتْ قـريشـا والأنوف رواغمُ
فـسائل بنا حـيَّي لؤيّ بن غـالـب   وأنت بما يخـفىَ من الأمر عـالمُ
ألم تتـبـدَّر يوم بدر سـيـوفُنا   وليلك عـمـا ناب قـومك قـائمُ
ضـربناكُمُ حتى تفـرَّق جمـعُكم   وطارت أكفٌّ منكُـمُ وجـمـاجمُ
وعادت على البيت الحرام عرائس   وأنت على خوف عليك التمائمُ
وعضَّت قـريش بالأنامل بِغْـضَةً   ومن قبل ما عضّت عليك الأداهمُ

فكنّا لهـا في كـل أمـر نكيـده مكان الشّجا والأمـر فيه تفـاقُمُ
فمـا إن رمى رامٍ فأوهى صَفاتَنا ولا ضامَنا يومًا من الدهر ضائمُ
وإني لأغـضي عن أمور كـثيـرة سـترقى بهـا يومًا إليك السلالمُ
أُصانع فـيهـا عبدَ شـمس وإنني لِتلك التي في النفس منـي أكاتمُ
فما أنت والأمر الذي لستَ أهلَه ولكن ولـيّ الحق والأمـرِ هاشمُ
إليـهم يصيـر الأمـر بعـد شَتاته فـمن لك بـالأمـر الذي هو لازمُ
بهم شرع الله الهدى فاهتدى بهم ومنـهم له هادٍ إمــامٌ وخـاتمُ

فظاهر جدًا أن هذه الأبيات الثلاثة الأخيرة على أقل تقدير قد حُملت على النعمان بـن بشير حملا، حملها عليـه الشيعة. ومع أننا نعلم أن الأنصار حين أخطأهم الحكم فـاضطغنوا على قريش، مالوا بطبيعة موقفـهم السياسيّ إلى تأييد الحزب المناوئ لبني أمية، فانضمـوا إلى عليّ، فلسنا نشك في أن النعمان بن بشـير لم يكن هاشمي المذهب ولا علويّ الرأي. إنما كان أمويًا، أو بعبارة أصح: سُفيانيًا. فلما أحس انتـقال الأمر من آل أبي سفيان إلى مَرْوان بن الحكَم، تحول عن الأمويين إلى ابن الزبير وقُتل في ذلك.

فأنـت ترى إلى أي حد كـانت العصـبية قـد انتهت بقـريش والأنصار. وأنت ترى تأثيـرها في الشعر والشـعراء. وأنت ترى، من هذين الاستطرادين، كيف استغلت العصبية الزبيرية والهاشمية شعر حسان وشـعر النعمان بن بشير لمناهضة خـصومها. ولكن لم

أفرُغ بعدُ من أمر هذه العصبية بين قريش والأنصار وتأثيرها في الشعر والشعراء، ولا أريد أن أدع هذه العصبية دون أن أذكر ما كان بين عبد الرحمن بن حسّان وعبد الرحمن بن الحكَم أخي الخليفة مروان من هذا النضال العنيف الذي لم تبق لنا منه إلا آثار ضئيلة.

والرواة يختلفون في أصل هذه المهاجاة بين هذين الرجلين. وهم مضطرون إلى أن يختلفوا، فقد دخلت العصبية في الرواية أيضًا. أما الأنصار، فكانوا يتحدثون أن هذين الرجلين كانا صديقين، ولكن عبد الرحمن بن حسان الأنصاري كان يحب امرأة صاحبه القرشي ويختلف إليها، فبلغ ذلك صاحبه فراسل امرأة عبد الرحمن بن حسان، وأنبأت هذه زوجها فاحتال حتى حمل امرأة صاحبه على أن تزوره في بيته، وأخفاها في إحدى الحجر، واحتالت امرأته حتى حملت القرشي على أن يزورها. فلما استقر به المقام عندها، أقبل زوجها. فأرادت أن تخفيه، فأدخلته في إحدى الحجر، فإذا هو يرى امرأته، ففسد الأمر بين الصديقين. وأما قريش فكانت تروى القصة نفسها، ولكنها تعكسها وتظهر صاحبها مظهر الوفي لصديقه بأنه كانت تأتيه رسائل امرأة عبد الرحمن بن حسان فلا يجيبها إلى ما كانت تريد رعايةً لحرمة الصديق.

وليس من شك في أن هذه القصة خيال كانت تتفكه به

الأنصار وقريش بعد أن هدأت نار الخصومة العملية بينهما، وأن ما يرويه صاحب الأغاني عن أصل هذه المهاجاة بعيد كل البعد عن النساء:

كان الصديقان يتصيدان بأكلُب لهما، فقال القرشي لصاحبه:

أُزجر كلابك إنها قَلَطِيَّةٌ — بُقعٌ ومثلُ كلابكم لم تصطَدِ

فرد عليه ابن حسان:

من كان يأكل من فريسة صيده — فالتمر يغنينا عن المتصيَّدِ

إنا أناس ربِّقون وأمكم — كلابكم في الولغ والمتردَّدِ

حزناكم للضبِّ تحترشونه — والريف يمنعكم بكل مهنَّدِ

وعظُم الشر بين الصديقين منذ ذلك اليوم.

ولعل عبد الرحمن بن حسان قد أحسن تصوير نفسية الأنصار حين قال:

صار الذليلُ عزيزاً والعزيز بع — ذلٍّ وصار فروع الناس أذنابا

إني لملتمسٌ حتى يبين لكم — فيكم متى كنتمُ للناس أربابا

وفارقوا طلعكم ثم انظروا وسلوا — عنا وعنكم قديمَ العلم أنسابًا

على أن الأمر تجاوز هذين الشاعرين، فاستعان القرشي بشعراء مضر وربيعة. ثم تجاوز الأمر الشعر والشعراء وانتهى إلى معاوية، فأرسل إلى سعيد بن العاص، وكان واليه على المدينة،

يأمره بأن يضرب كلاً من الشاعرين مائة سوط، وكان سعيد عطوفًا على الأنصار في أيام معاوية كما كان الزبير عطوفًا عليهم أيام عمر، وكانت بين سعيد وعبد الرحمن بن حسان مودة فكرِه أن يضربه، وكره أيضًا أن يضرب القرشيّ فعطَّل أمر معاوية. غير أنه لم يلبث أن ترك ولاية المدينة لمروان بن الحكم الذي أسرع فتعصب لأخيه وضرب عبد الرحمن ابن حسان مائة سوط. هنا ذكر عبد الرحمن بن حسان أن للأنصار سفيرًا في الشام هو النعمان بن بشير فكتب إليه:

ليت شعري أغائب أنت بالشأ ... م خليلي أم راقد نُعمانُ
أيةً تكن فقد يرجع الغا ... ئب يوما ويُوقَظ الوسنان
إن عمرا وعامرا أبوينا ... وحراما قدما على العهد كانوا
إنهم ما نعوك أم قلة الكتّـ ... ـاب أم أنت عاتب غضبان
أم جفاء أم أعوزتك القراطيـ ... ـس أم أمري به عليك هوان
يوم أنبئتَ أن ساقيَ رُضّـ ... ـت وأتتكم بذلك الركبان
ثم قالوا إن ابن عكمك في بلـ ... ـوى أمورٍ أتى بها الحدثان
فنسيت الأرحام والودّ والصحـ ... ـبة فيمًا أتت به الأزمان
إنما الرمح فاعلمنّ قناةٌ ... أو كبعض العيدان لولا السنان

قالوا: فدخل النعمان بن بشير على معاوية، فذكر له أن سعيدًا عطل أمره، وأن مروان أنفذه في الأنصاري وحده، قال

معاوية: فتريد ماذا؟ قال النعمان: أريد أن تعزم على مروان ليمضين أمرك في الرجلين جميعًا. ويروى أن النعمان قال في ذلك هذه الأبيات:

يا بن أبي سفيان ما مثلُنا جارَ عليه ملك أو أميرُ
أذكر بنا مقدم أفراسنا بالحِنْو إذا أنت إلينا فقير
وأذكر غداة الساعديّ الذي أثركَم بالأمر فيها بشير
فاحذر عليهم مثل بدرٍ وقد مرّ بكم يومٌ ببدرٍ عسير
إن ابن حسّان له ثائر فأعطه الحقَّ تصحّ الصدور
ومثل أيام لنا شتَّتَتْ ملكا لكم أمرك فيها صغير
أما ترى الأزد وأشياعها تجول خُزْرًا كاظمات تزير
يصول حولي منهمُ معشر إن صُلْت صالوا وهمُ لي نصير
يأبى لنا الضيمَ فلا نُعْتَلَى عِزٌّ منيع وعديد كثير
وعنصرٌ في عزّ جرثومة عاديّة تنقل عنها الصخور

وانتهى أمر معاوية إلى مروان، فضرب أخاه خمسين سوطا، واستعفى عبد الرحمن بن حسان في الباقي فعفا. ولكنه أخذ يذيع في المدينة أن مروان قد ضربه حد الحرّ مائة صوت وضرب أخاه حد العبد خمسين فشقت هذه المقالة على عبد الرحمن بن الحكم وأقبل على أخيه فطلب إليه أن يتم عليه المائة ففعل. واتصل الهجاء بين الرجلين.

ولقد يستطيع الكاتب في التاريخ السياسي أن يضع كتابًا خاصًا ضخمًا في هذه العصبية بين قريش والأنصار، وما كان لها من التأثير في حياة المسلمين أيام بني أمية، لا نقول في المدينة ومكة ودمشق، بل نقول في مصر وأفريقيا الأندلس. ويستطيع الكاتب في تاريخ الأدب أن يضع سِفْرًا مستقلا فيما كان لهذه العصبية بين قريش والأنصار من التأثير في شعر الفريقين الذي قالوه في الإسلام، وفي الشعر الذي انتحله الفريقان على شعرائهما في الجاهلية. هذا دون أن يتجاوز المؤرخ السياسي أو الأدبي الخصومة بين قريش والأنصار، فكيف إذا تجاوزها إلى الخصومة بين القبائل الأخرى! ذلك أن العصبية لم تكن مقصورة على أهل مكة والمدينة ولكنها تجاوزتهم إلى العرب كافة، فتعصبت العدنانية على اليمانية، وتعصبت مضر على بقية عدنان، وتعصبت ربيعة على مضر. وانقسمت مضر نفسها فكانت فيها العصبية القيسية والتميمية والقرشية. وانقسمت ربيعة فكانت فيها عصبية تَغْلِب وعصبية بَكْر. وقل مثل ذلك في اليمن، فقد كانت للأزْد عصبيتها، ولحِمْيَر عصبيتها، ولقُضَاعة عصبيتها.

وكانت كل العصبيات تتشعب وتتفرع وتمتد أطرافها وتتشكل بأشكال الظروف السياسية والإقليمية التي تحيط بها، فلها شكل في الشام، وآخر في العراق، وثالث في خراسان، ورابع في الأندلس. وأنت تعلم حق العلم أن هذه العصبية هي التي أزالت سلطان بني أمية، لأنهم عدلوا عن سياسة النبي التي كانت تريد

محو العصبيات، وأرادوا أن يعتزوا بفريق من العرب على فريق. قوّوا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها، فأدالت منهم، بل أدالت من العرب للفرس.

وإذا كان هذا تأثير العصبية في الحياة السياسية وقد رأيت طرفًا يسيرًا من تأثيرها في الشعر والشعراء، فأنت تستطيع أن تتصور هذه القبائل العربية في هذا الجهاد السياسي العنيف، تحرص كل واحدة منها على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم، وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعًا مؤثلاً بعيد العهد. وقد أرادت الظروف أن يضيع الشعر الجاهلي، لأن العرب لم تكن تكتب شعرها بعد وإنما كانت ترويه حفظا، فلما كان ما كان في الإسلام من حروب الردة ثم الفتوح ثم الفتن، قتل من الرواة والحفاظ خلق كثير. ثم أطمأنت العرب في الأمصار أيام بني أمية وراجعت شعرها، فإذا أكثره قد ضاع وإذا أقله قد بقي. وهي بعد في حاجة إلى الشعر تقدّمه وقودًا لهذه العصبية المضطرمة. فاستكثرت من الشعر وقالت منه القصائد الطوال وغير الطوال ونحلتها شعراءها القدماء.

وليس هذا شيئًا نفترضه نحن أو نستنبطه استنباطا، وإنما هو شيء كان يعتقده القدماء أنفسهم. وقد حدثنا به محمد بن سلام في كتابه «طبقات الشعراء». وهو يحدثنا بأكثر من هذا، يحدثنا بأن قريشًا كانت أقل العرب شعرًا في الجاهلية، فاضطرها ذلك إلى أن تكون أكثر العرب انتحالا للشعر في الإسلام. وابن سلام يحدثنا عن يونس بن حبيب أنه نقل عن أبي عمرو بن العلاء أنه

كان يقول: ما بقي لكم من شعر الجاهلية إلا أقله ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير.

ولابن سلام مذهب من الاستدلال لإثبات أن أكثر الشعر قد ضاع، لابأس بأن نلم به إلمامة قصيرة. فهو يرى أن طَرَفة بن العبد وعَبِيد بن الأبرص من أشهر الشعراء الجاهليين وأشدهم تقدمًا. وهو يرى أن الرواة الصحيحين لم يحفظوا لهذين الشاعرين إلا قصائد بقدر عشر. فهو يقول: إن لم يكن هذان الشاعران قد قالا إلا ما يُحفظ لهما فهما لا يستحقان هذه الشهرة وهذا التقدّم، وإذن فقد قالا شعراً كثيراً ولكنه ضاع، ولم يبق منه إلا هذا القليل. وشق على الرواة أو على غير الرواة ألا يروى لهذين الشاعرين إلا قصائد بقدر عشر فأضافوا إليهما ما لم يقولا، وحُمل عليهما كما يقول ابن سلام حمل كثير.

ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد، بل هو ينقد ما كان يرويه ابن إسحاق وغيره من أصحاب السير من الشعر يضيفونه إلى عاد وثمود وغيرهم، ويؤكد أن هذا الشعر منحول مختلق. وأي دليل على ذلك أوضح من هذه النصوص القرآنية التى تثبت أن الله قد أباد عادًا وثمود ولم يبق منهم باقية!

وسنعرض بعد قليل لهذا النحو من شعر عاد وثمود وغير عاد وثمود. ولكننا إنما ذكرناه الآن لنبين كيف كان القدماء يتبينون كما نتبين ويحسون كما نحس أن هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين أكثره منحول، لأسباب منها السياسيّ ومنها غير السياسيّ. كان

القدماء يتبينون هذا. ولكن مناهجهم في النقد كانت أضعف من مناهجنا، فكانوا يبدءون ثم يقصرون عن الغاية. ومن هنا زعم ابن سلام أنه يستطيع أن يروي لنا شيئًا من أولية الشعر العربي. فروى أبياتا تنسب لجذيمة الأبرش، وأخرى تنسب لزُهَيْر بن جنّاب، ونحو هذا. وسترى أننا نحن لا نستطيع أن نقبل هذا الشعر، كما أن ابن سلام لم يستطع أن يقبل شعر عاد وثمود.

ومهما يكن من شيء، فإن هذا الفصل الطويل ينتهي بنا إلى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك، وهي أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التي حملت العرب على انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين. وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا إلى هذه النتيجة. وأريد أن ترى أنهم قد شقُوا بها شقاء كثيرًا. فابن سلام يحدثنا بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذي ينتحله الرواة في سهولة، ولكنهم يجدون مشقة وعسرًا في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب أنفسهم. ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها، وإنما نستخلص منها قاعدة علمية وهي أن مؤرخ الآداب مضطر حين يقرأ الشعر الذي يسمّى جاهليًا أن يشك في صحته كلما رأى شيئًا من شأنه تقوية العصبية أو تأييد فريق من العرب على فريق. ويجب أن يشتد هذا الشك كلما كانت القبيلة أو العصبية التي يؤيدها هذا الشعر قبيلة أو عصبية قد لعبت - كما يقولون - دوراً في الحياة السياسية للمسلمين.

3

الدين وانتحال الشعر:

ولم تكن العواطف والمنافع الدينية أقل من العواطف والمنافع السياسية أثرًا في تكلف الشعر وانتحاله وإضافته إلى الجاهليين، لا نقول في العصور المتآخرة وحدها، بل فيها وفي العصر الأموي أيضًا. وربما ارتقى عصر الانتحال المتأثر بالدين إلى أيام الخلفاء الراشدين أيضًا. ولو أن لدينا من سعة الوقت وفراغ البال ما يحتاج إليه هذا الموضوع لَلهَوْنا وألهينا القارئ بنوع من البحث لا يخلو من فائدة علمية أدبية قيمة، وهو أن نضع تاريخًا لهذا الانتحال المتأثر بالدين.

فنحن نرى أنه تُشكّل أشكالا مختلفة دعت إليها الظروف المختلفة التى أحاطت بالحياة الدينية للعرب خاصة وللمسلمين عامة. فكان هذا الانتحال بالحياة الدينية للعرب خاصة وللمسلمين عامة. فكان هذا الانتحال في بعض أطواره يقصد به إلى إثبات صحة النبوّة وصد النبيّ؛ وكان هذا النوع موجهًا إلى عامة الناس. وأنت تستطيع أن تحمل على هذا كل ما يروى من هذا الشعر الذي قيل في الجاهلية ممهدًا لبعثة النبيّ، وكل ما يتصل به من هذه الأخبار والأساطير التي تروى لتقنع العامة بأن علماء العرب

وكهانـهم أحبار اليهـود ورهبان النصارى كانوا ينتظرون بعـثة نبيّ عربي يخرج من قريش أو من مكة. وفي سيرة ابن هشام، وغيرها من كتـب التاريخ والسـير، ضروب كـثيـرة من هذا النوع. وأنت تستطيع أن تحـمل على هذا لونًا آخر من الشعـر المنتحل لم يضف إلى الجاهليين من عرب الإنس وإنما أضيف إلى الجاهليين من عرب الجن. فـقد يظهـرأن الأمة العـربية لم تكن أمـة من الناس الذين ينتسبـون إلى آدم ليس غير، وإنما كان بإزاء هذه الأمة الإنسية أمة أخرى من الجن كانت تحيا حياة الأمة الإنسية وتخضع لما تخضع له من المؤثرات، تحسن مثلما وتحس، وتتـوقع مثل ما تتوقع. وكانت تقـول الشعـر، وكان شـعـرها أجود من شـعر الإنس، بل كـان شعـراؤها هم الذين يلهمـون شعراء الإنسـان. فأنت تعرف قـصة عبيد وهبيد. وأنت تعرف أن الأعراب والرواة قد لهوا بعد الإسلام بتسمية الشياطين الذين كانوا يلـهمون الشعراء قبل النبوّة وبعدها. وفي القرآن سـورة تسمى «سورة الجن» أنبـأت بأن الجن استمـعوا للنبيّ وهو يتلو القرآن فلانت قلوبهم وآمنوا بالله وبرسوله، وعادوا فأنذروا قـومهم ودعـوهم إلى الدين الجديد. وهذه السـورة تنبيء أيضًا بأن الجن كـانوا يصعـدون في السماء يسـترقـون السمع، ثم يهبطون وقـد ألموا إلمامًا يختلف قوة وضـعفًا بأسرار الغـيب؛ فلما قارب زمن النبـوّة حيل بينهم وبين اسـتراق السمـع فرُجمـوا بهذه الشهب وانقطعت أخـبار السمـاء عن أهل الأرض حينًا. فلم يكد القصّـاص والرواة يقرءو هذه السورة عـن أهل الأرض حينًا. فلم

يكد القصّاص والرواة يقرءون هذه السورة وما يشبهها من الآيات التي فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا في تأويلها كل مذهب واستغلوها استغلالا لا حدّ له، وأنطقوا الجن بضروب من الشعر وفنون من السجع، ووضعوا على النبي نفسه أحادث لم يكن يد منها لتأويل آيات القرآن على النحو الذى يريدونه ويقصدون إليه .

وأعجب من هذا أن السياسة نفسها قد اتخذت الجن أداة من أدواتها وأنطقتها بالشعر في العصر الإسلامي نفسه. فقد أشرنا في الفصل السابق إلى ما كان من قتل سعد بن عُبادة، ذلك الأنصاري الذي أبى أن يذعن بالخلافة لقريش، وقلنا أنهم تحدثوا أن الجن قتلته. وهم لم يكتفوا بهذا الحديث، وإنما رَوَوْا شعرا قالته الجن تفتخر فيه بقتل سعد بن عبادة هذا :

قد قتلنا سيِّد الخز ... رج سعد بن عبادة
ورميناه بسهمين ... فلم نخطىء فؤاده

وكذلك قالت الجن شعراً رثت فيه عمر بن الخطاب :

أبعدَ قتيل بالمدينة أظلمت ... له الأرض تهتزّ العضاهُ بأسوقِ
جزى الله خيراً من إمام وباركت ... يد الله في ذلك الأديم الممزّقِ
فمن يسْعَ أو يركب جناحَيْ نعامة ... ليدرك ما حاولتَ بالأمس يُسبَقِ
قضيتَ أموراً ثم غادرتَ بعدهَا ... بوائقَ في إكمامها لم تُفَتَّقِ
وما كنتُ أخشى أن تكون وفاته ... بكفَّىْ سَبَنْتَى أزرقِ العين مُطرقِ

والعجب أن أصحاب الرواية مقتنعون بأن هذا الكلام من شعر الجن. وهم يتحدثون في شيء من الإنكار والسخرية بأن الناس قد أضافوا هذا الشعر إلى الشَّمَّاخ بن ضِرار.

ولنعد إلى ما نحن فيه، فقد أظهرناك على نحو من انتحال الشعر على الجن والإنس باسم الدين. والغرض من هذا الانتحال - فيما نرجح - إنما هو إرضاء حاجات العامة الذين يريدون المعجزة في كل شيء ولا يكرهون أن يقال لهم إن من دلائل صدق النبيّ في رسالته أنه كان منتَظَرًا قبل أن يجيء بدهر طويل، تحدثت بهذا الانتظار شياطين الجن وكهان الإنس وأحبار اليهود ورهبان النصارى.

وكما أن القصّاص المنتحلين قد اعتمدوا على الآيات التي ذكرت فيها الجن ليخترعوا ما اخترعوا من شعر الجن وأخبارهم المتصلة بالدين، فهم قد اعتمدوا على القرآن أيضًا فيما رَوَوْا وانتحلوا من الأخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف إلى الأحبار والرهبان. فالقرآن يحدثنا بأن اليهود والنصارى يجدون النبيّ مكتوبًا عندهم في التوارة والإنجيل وإذن فيجب أن نخترع القصص والأساطير وما يتصل بها من الشعر ليثبت أن المخلصين من الأحبار والرهبان كانوا يتوقعون بعثة النبي ويدعون الناس إلى الإيمان به حتى قبل أن يُظِلّ الناس زمانهُ.

ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته إلى

الجاهليين، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبيّ من ناحية أسرته ونسبه في قريش. فلأمر ما، اقتنع الناس بأن النبيّ يجب أن يكون صفوة بني هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي، وأن تكون قصي صفوة قريش، وقريش صفوة مضر، ومضر صفوة عدنان، وعدنان صفوة العرب، والعرب صفوة الإنسانية كلها. وأخذ القصّاص يجتهدون في تثبيت هذا النوع من التصفية والتنقية وما يتصل منه بأسرة النبيّ خاصة، فيضيفون إلى عبد الله وعبد المطلب وهاشم وعبد مناف وقصيّ من الأخبار ما يرفع شأنهم ويعلي مكانتهم ويثبت تفوقهم على قومهم خاصة وعلى العرب عامة. وأنت تعلم أن طبيعة القصص عند العرب تستتبع الشعر، ولاسيما إذا كانت العامة هي التي تراد بهذا القصص.

وهنا تتظاهر العواطف الدينية والعواطف السياسية على انتحال الشعر. فقد أرادت الظروف أن تكون الخلافة والملك في قريش رهط النبيّ، وأن تختلف قريش حول هذا الملك، فيستقرّ حينا في بني أمية وينتقل منهم إلى بني هاشم رهط النبيّ الأدنين. ويشتد التنافس بين أولئك وهؤلاء، ويتخذ أولئك وهؤلاء القصص وسيلة من وسائل الجهاد السياسي. فأما في أيام بني أمية، فيجتهد القصاص في إثبات ما كان لأمية من مجد في الجاهلية. وأما في أيام العباسيين، فيجتهد القصاص في إثبات ما كان لبني هاشم من

مجد في الجاهلية. وتشتد الخصومة بين قصاص هذين الحزبين السياسيين، وتكثر الروايات والأخبار والأشعار.

ثم لا يقتصر الأمر على هذين الصنوين من بني عبد مناف، فالأرستقراطية القرشية كلها طموحة إلى المجد حريصة على أن يكون لها حظ منه في قديمها كما أن لها حظا منه في حديثها. وإذن، فالبطون القرشية على اختلافها تنتحل الأخبار والأشعار وتغري القصاص وغير القصاص بانتحالها. ولا أصل لهذا كله إلا أن قريشًا رهط النبيّ من ناحية أخرى. فانظر إلى تعاون العواطف الدينية والسياسية على انتحال الشعر أيام بني أمية وبني العباس.

ولست في حاجة إلى أن أضرب لك الأمثال. فأنت تستطيع أن تنظر في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ لترى من هذا كله الشيء الكثير. وإنما أضرب لك مثلا واحدًا يوضح ما ذهبت إليه من أن بطون قريش كانت تحث على انتحال الشعر منافسة للأسرة المالكة؛ أموية كانت أو هاشمية. وهذه القصة التي سأرويها تمس رهط بني مخزوم من قريش، وهي تعطيك مثلا صادقًا قويًا لحرص قريش على انتحال الشعر لا تتحرج في ذلك ولا ترعى فيه صدقًا ولا دينًا .

تحدث صاحب الأغاني بإسناد له عن عبد العزيز بن أبي نهشل، قال: قال لي أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وجئته أطلب منه مغرمًا: يا خال هذه أربعة آلاف درهم

وأنشد هذه الأبيات الأربعة وقل سمعت حسانًا ينشدها رسول الله ﷺ فقلت أعوذ بالله أن أفتري على الله ورسوله، ولكن إن شئت أن أقول سمعت عائشة تنشدها فعلت، فقال: لا، إلا أن تقول سمعت حسانًا ينشدها رسول الله ﷺ ورسول الله ﷺ جالس، فأبى عليّ وأبيت عليه، فأقمنا لذلك لا نتكلم عدة ليال. فأرسل إليّ فقال قل أبياتًا تمدح بها هشاما - يعنى ابن المغيرة - وبني أمية، فقلت سمِّهم لي ، فسماهم، وقال أجعلها في عُكاظ وأجعلها لأبيك؛ فقلت:

ألا لله قــومٌ و   لدتْ أختُ بني سَهْم
هشامٌ وأبو عبد   مناف مِدْرَهُ الخَصم
وذو الرُّمحين أشباكَ   على القوة والحزم
فهذان يذودان   وذا من كَثَبٍ يرمي
أسودٌ تزدهي الأقران   منّاعون للهَضم
وهم يومَ عكاظ منـ   ـعوا الناس من الهزم
وهم من ولدوا أشبَوا   بسر الحسب الضخم
فإن أحلفْ وبيتِ اللـ   ـه لا أحلفُ على إثم
لما من إخوةٍ تبني   قصورَ الشأم والرّدْم
بأزكى من بني ريطة   أو أوزنَ في الحِلم

قال : ثم جئت فقلت: هذه قالها أبي، فقال لا، ولكن قال

قالها ابن الزِّبَعْرَي، قال فهى إلى الآن منسوبة في كتب الناس إلى ابن الزِّبَعْرَي.

فانظر إلى عبد الرحمن بن الحارس بن هشام كيف أراد صاحبه على أن يكذب وينتحل الشعر على حسان، ثم لا يكفيه هذا الانتحال حين يذيع صاحبه أنه سمع حسانًا ينشد هذا الشعر بين يدي النبي، كل ذلك بأربعة آلاف درهم. ولكن صاحبنا كره أن يكذب على النبيّ بهذا المقدار، واستباح أن يكذب على عائشة. وعبد الرحمن لا يرضيه إلا الكذب على النبي؛ فاختصما. وكلاهما شديد الحاجة إلى صاحبه، هذا يريد شعرًا لشاعر معروف، والآخر يريد المال، فيتفقان آخر الأمر على أن ينحل الشعر عبد الله بن الزِبَعْرَى شاعر قريش. ومثل هذا كثير.

نحو آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وهو هذا الذي يلجأ إليه القصاص لتفسير ما يجدونه مكتوبًا في القرآن من أخبار الأمم القديمة البائدة كعادة وثمود ومن إليهم. فالرواة يضيفون إليهم شعرًا كثيرًا. وقد كفانا ابن سلام نقده وتحليله حين جدّ في طبقات الشعراء في إثبات أن هذا الشعر وما يشبهه مما يضاف إلى تُبَّع وحِمْيَر موضوع منتحل وضعه ابن إسحاق ومن إليه من أصحاب القصص. وابن إسحاق ومن إليه من أصحاب القصص لا يكتفون بالشعر يضيفونه إلى عاد وثمود وتبع وحمير وإنما هم

يضيفون الشعر إلى آدم نفسه، فهم يزعمون أنه رثى هابيل حين قتله أخوه قابيل. ونظن أن من الإطالة والإملال أن نقف عند هذا النحو من السخف.

ونحو آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر، وذلك حين ظهرت الحياة العلمية عند العرب بعد أن اتصلت الأسباب بينهم وبين الأمم المغلوبة. فأرادوا هم أو الموالي أو أولئك وهؤلاء أن يدرسوا القرآن درسًا لغويًا ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه. والأمر ما، شعروا بالحاجة إلى إثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب، فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل إلى الشك في عربيتها. وأنت توافقني في غير مشقة على أن من العسير كما قدمت في الكتاب الأول أن نطمئن إلى كل هذا الشعر الذي يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن معانيه. وقد عرفت رأينا في ذلك وفي قصة عبد الله ابن عباس ونافع بن الأزرق؛ فلا حاجة إلى أن نعيد القول فيه. وإنما نعيد شيئًا واحدًا وهو أننا نعتقد أنه إذا كان هناك نص عربي لا تقبل لغته شكا ولا ريبًا وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن. وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن .

ولست أفهم كيف يمكن أن يتسرب الشكل إلى عالم جاد في

عربية القرآن واستقامة ألفاظه وأساليبه ونظمه على ما عرف العرب أيام النبيّ من لفظ ونظم وأسلوب! وإنما هناك مسألة أخرى وهي أن العلماء وأصحاب التأويل من الموالي ينوع خاص لم يتفقوا في كثير من الأحيان على فهم القرآن وتأويل نصوصه، فكانت بينهم خصومات في التأويل والتفسير. وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع.

وهنا نوع جديد من تأثير الدين في انتحال الشعر. فهذه الخصومات بين العلماء كان لها تأثير غير قليل في مكانة العالم وشهرته ورأي الناس فيه وثقة الأمراء والخلفاء بعلمه. ومن هنا كان هؤلاء العلماء حراصًا على أن يظهروا دائمًا مظهر المنتصرين في خصوماتهم الموفَّقين إلى الحق والصواب فيما يذهبون إليه من رأي. وأي شيء يتيح لهم هذا مثل الاستشهاد بما قالته العرب قبل نزول القرآن! وقد كثر استغلالهم لهذا الاستشهاد؛ فاستشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثرًا قويًا وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي. حتى ليخيّل إليك أن أحد هؤلاء العلماء على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم، لم يكن عليه إلا أن يمد يده إذا احتاج فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الإسلام، كأن كلام العرب قبل الإسلام قد وعى كل شيء وأحصى كل شيء. هذا، وهم مجمعون على أن هؤلاء الجاهليين الذين قالوا في كل شيء كانوا جهلة غلاظًا فظاظًا.

أفترى إلى هؤلاء الجهال الغلاظ يستشهد بجهلهم وغلظتهم على ما انتهت إليه الحضارة العباسية من علم ودقة فنية! فالمعتزلة يثبتون مذاهبهم بشعر العرب الجاهليين. وغير المعتزلة من أصحاب المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين على شعر الجاهليين. وما أرى إلا أنك ضاحك مثلي أمام هذا الشطر الذي رواه بعض المعتزلة ليثبت أن كرسي الله وسع السموات والأرض هو علمه؛ وهذا الشطر هو قول الشاعر «المجهول طبعًا»: «ولا بكرسيّ علم الله مخلوق» .

وكَذِبُ أصحاب العلم على الجاهليين كثير لا سبيل إلى إحصائه أو استقصائه. فهو ليس مقصوراً على رجال الدين وأصحاب التأويل والمقالات ورجال اللغة وأهل الأدب، وإنما هو يجاوزهم إلى غيرهم من الذين قالوا في العلم مهما يكن الموضوع الذي تناولوه .

لأمر ما كان البدْعُ في العصر العباسي عند فريق من الناس أن يرد كل شيء إلى العرب حتى الأشياء التى استحدثت أو جاء بها المغلوبون من الفرس والروم وغيرهم. وإذا كان الأمر كذلك، فليس لانتحال الشعر على الجاهليين حد. وأنت إذا نظرت في كتاب الحيوان للجاحظ رأيت من هذا الانتحال ما يقنعك ويرضيك.

ولكني لا أريد أن أبعد عما أنا فيه من تأثير العواطف والمنافع

الدينية في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين. وقد رأينا إلى الآن فنونًا من هذا التأثير؛ ولكننا لم نصل بعد إلى أعظم هذه الفنون كلها خطرًا وأبعدها أثرًا وأشدها عبثًا بعقول القدماء والمحدثين، وهو هذا النوع الذي ظهر عندما استؤنف الجدال في الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى، ولا سيما اليهود والنصارى. هذا الجدل الذي قوي بين النبيّ وخصومه، ثم هدأ بعد أن تم انتصار النبيّ على اليهود والوثنيين في بلاد العرب، وانقطع أو كاد ينقطع أيام الخلفاء الراشدين؛ لأن الكلمة في أيام هؤلاء الخلفاء لم تكن للحجة ولا للسان وإنما كانت لهذا السيف الذي أزال سلطان الفرس واقتطع من دولة الروم والشام وفلسطين ومصر وقسمًا من أفريقيا الشمالية. فلما انتهت هذه الفتوح واستقر العرب في الأمصار، واتصلت الأسباب بينهم وبين المغلوبين من النصارى وغير النصارى، استؤنف هذا الجدال وأخذ صورة أقرب إلى النضال منها إلى أي شيء آخر. وذهب المجادلون في هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نحب أن نشير إلى بعضها في شيء من الإيجاز.

أما المسلمون، فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أوّلية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبيّ، وأن خلاصة الدين الإسلاميّ وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل. فليس غريبًا أن نجد قبل الإسلام قومًا يدينون بالإسلام أخذوه من هذه الكتب السماوية التي أوحيت قبل القرآن. والقرآن

يحدثنا عن هذه الكتب، فهو يذكر التوراة والإنجيل ويجادل فيهما اليهود والنصارى. وهو يذكر غير التوراة والإنجيل شيئًا آخر هو صحف إبراهيم. ويذكر غير دين اليهود والنصارى دينًا آخر هو ملة إبراهيم، هو هذه الحنيفية التي لم نستطع إلى الآن أن نتبين معناها الصحيح. وإذا كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله، وكان النصارى قد ستأثروا بدينهم وتأويله. وكان القرآن قد وقف من أولئك وهؤلاء موقف من ينكر عليهم صحة ما يزعمون، فطعن في صحة ما بين أيديهم من التوراة والإنجيل واتهمهم بالتحريف والتغيير. ولم يكن أحد قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها، فقد أخذ المسلمون يردّون الإسلام في خلاصته إلى دين إبراهيم هذا الذي هو أقدم وأنقى من دين اليهود والنصارى.

وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يجدد دين إبراهيم. ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت إلى عبادة الأوثان ولم يحتفظ بدين إبراهيم إلا أفراد قليلون يظهرون من حين إلى حين. وهؤلاء الأفراد يتحدثون فنجد من أحاديثهم ما يشبه الإسلام. وتأويل ذلك يسير؛ فهم أتباع إبراهيم، ودين إبراهيم هو الإسلام. وتفسير هذا من الوجهة العلمية يسير أيضًا، فأحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملا بعد الإسلام، لا لشيء إلا ليثبت أن

للإسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة. وعلى هذا النحو، تستطيع أن تحمل كل ما تجد من هذه الأخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف إلى الجاهليين والتي يظهر بينها وبين ما في القرآن من الحديث شبه قويّ أو ضعيف.

وهنا نصل إلى مسألة عني بها الباحثون عن تاريخ القرآن، من الفرنج والمستشرقين خاصة، وهي تأثير المصادر العربية الخالصة في القرآن. فقد كان هؤلاء الباحثون يرون أن القرآن تأثر باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى بين بين كانت شائعة في البلاد العربية وما جاورها. ولكنهم رأوا أن يضيفوا إلى هذه المصادر مصدرًا عربيًا خالصًا؛ والتمسوا هذا المصدر من شعر العرب الجاهليين، ولاسيما الذين كانوا يتمتعون منهم. وزعم الأستاذ «كليمان هوار» - في فصل طويل نشرته له المجلة الآسيوية سنة ١٨٠٤ - أنه قد ظفر من ذلك بشيء قيم واستكشف مصدرًا جديدًا من مصادر القرآن. هذا الشيء القيم وهذا المصدر الجديد هو شعر أمية بن أبى الصَّلْت. وقد أطال الأستاذ «هوار» في هذا البحث وقارن بين هذا الشعر الذي ينسب إلى أمية بن أبى الصلت وبين آيات من القرآن، وانتهى من هذه المقارنة إلى نتيجتين:

الأولى: أن هذا الشعر الذي ينسب لأمية بن أبي الصلت صحيح؛ لأن هناك فروقًا بين ما جاء فيه وما جاء في القرآن من تفصيل بعض القصص، ولو كان متحلا لكانت المطابقة تامة بينه وبين القرآن. وإذا كان هذا الشعر صحيحًا، فيجب فى رأي

الأستاذ «هوار» أن يكون النبي قد استعان به قليلا أو كثيرًا في نظم القرآن.

الثانية: أن صحة هذا الشعر واستعانة النبي به في نظم القرآن قد حملتا المسلمين على محاربة شعر أمية بن أبي الصلت ومحوه، ليتسأثر القرآن بالجدة وليصح أن النبي قد انفرد بتلقي الوحي من السماء. وعلى هذا النحو، استطاع الأستاذ «هوار» أو خيل إليه أنه استطاع أن يثبت أن هناك شعرًا جاهليًا صحيحًا، وأن هذا الشعر الجاهلي قد كان له أثر في القرآن. ومع أني من أشد الناس إعجابًا بالأستاذ «هوار» وبطائفة من أصحابه المستشرقين، وبما ينتهون إليه في كثير من الأحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربيّ، وبالمناهج التي يتخذونها للبحث، فإني لا أستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل الذي أشرت إليه آنفا دون أن أعجب كيف يتورط العلماء أحيانًا في مواقف لا صلة بينها وبين العلم. وليس يعنيني هنا أن يكون القرآن قد تأثر بشعر أمية أو لا يكون، فأنا لا أؤرّخ القرآن، وأنا لا أذود ولا أتعرض للوحي وما يتصل به، ولا للصلة بين القرآن وما كان يتحدث به اليهود والنصارى. كل ذلك لا يعنينى الآن، وإنما الذي يعنيني هو شعر أمية بن أبي الصلت وأمثاله من الشعراء.

والغريب أن أمر المستشرقين في هذا الموضوع وأمثاله أنهم يشكون في صحة السيرة نفسها. ويتجاوز بعضهم الشك إلى

الجحود، فلا يرون في السيرة مصدرًا تاريخيًا صحيحًا، وإنما هي عندهم كما ينبغي أن تكون عند العلماء جميعًا: طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج إلى التحقيق والبحث العلمي الدقيق ليمتاز صحيحها من منتحلها. هم يقفون هذا الموقف العلميّ من السيرة ويغلون في هذا الموقف، ولكنهم يقفون من أمية بن أبي الصلت وشعره موقف المستيقن المطمئن؛ مع أن أخبار أمية ليست أدنى إلى الصدق ولا أبلغ في الصحة من أخبار السيرة. فما سر هذا الاطمئنان الغريب إلى نحو من الأخبار دون النحو الآخر؟ أيمكن أن يكون المستشرقون أنفسهم لم يبرءوا من هذا التعصب الذي يرمون به الباحثين من أصحاب الديانات؟ أما أنا فلست مستشرقًا ولست رجلا من رجال الدين. وإنما أريد أن أقف من شعر أمية بن أبى الصلت الموقف العلميّ الذي وقفته من شعر الجاهليين جميعًا. وحسبى أن شعر أمية بن أبي الصلت لم يصل إلينا إلا من طريق الرواية والحفظ لأشُك في صحته كما شككت في صحة شعر امرى القيس والأعشى وزهير وإن لم يكن لهم من النبيّ موقف أمية بن أبي الصلت.

ثم إن هذا الموقف نفسه يحملني على أن أرتاب الإرتياب كله في شعر أمية بن أبي الصلت؛ فقد وقف أمية من النبي موقف الخصومة: هجا أصحابه وأيد مخالفيه ورثى أهل بدر من المشركين. وكان هذا وحده يكفي لينهى عن رواية شعره، وليضيع هذا الشعر كما ضاعت الكثرة المطلقة من الشعر الوثني الذي هُجِيَ

فـيه النـبيّ وأصحـابه حين كـانت الخـصومـة شـديدة بينهم وبين مخالفـيهم من العرب الوثنيين واليـهود. وليس يمكن أن يكون من الحق في شيء أن النبيّ نهى عـن رواية شعـر أميـة لينفـرد بالعلم والوحي وأخبـار الغيب. فما كـان شعر أمـية بن أبي الصلت إلا شعرًا كغيره من الشعـر لا يستطيع أن ينهض للقرآن كما لم يستطع غيـره من الشـعر أن ينهض القـرآن. وما كـان علم أميـة بن أبي الصلت بأمور الدين إلا كعلم أحبار اليهود ورهبان النصارى. وقد ثبت النبيّ لأولئك وهؤلاء واستطاع أن يغلبهـم على عقول العرب بالحجـة مرة وبالسـيف مرة أخـرى. فأمْـر النبيّ مع أميـة بن أبي الصلت كأمره مـع هؤلاء الشعراء الكثيرين الذيـن هجوه وناهضوه وألّبوا عليه.

ومن هنا تستطيع أن تفهم ما يروى من أن النبيّ أنشد شيئًا من شعـر أمية فـيه دين وتحنّف فقـال: «آمن لسانه وكفـر قلبه». آمن لسانه لأنه كان يدعو إلى مثل ما كـان يدعو إليه النبيّ؛ وكفر قلبه لأنه كان يظاهر المشركين على صـاحب هذا الدين الذي كان يدعو إليه. فأمره كأمر هؤلاء اليهود الذين أيدوا النبيّ ووادعوه، حتى إذا خافوه على سلطـانهم السياسي والاقتصـادي والديني ظاهروا عليه المشركين من قريش.

ليس إذًا شعر أمية بن أبي الصلت بدعًا في شعر المتحنفين من العـرب أو المتنصّـرين والمتـهـودين منهم. وليـس يمكن أن يكون

المسلمون قد تعمدوا محـوه، إلا ما كان منه هجاء النبيّ وأصحابه ونعيًا على الإسلام؛ فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم في غيره من الشعر الذي أهمل حتى ضاع.

ولكن في شعر أميـة بن أبي الصلت أخبارًا وردت في القرآن كأخبـار ثمود وصالح والناقة والصيحـة. ويرى الأستاذ «هوار» أن ورود هذه الأخبار في شعر أمية مـخالفة بعض المخالفة لما جاء في القرآن دليل على صـحة هذا الشعر من جهـة، وعلى أن النبي قد استقى منه أخباره من جهة أخرى.

ولست أدرى قيمة هذا النحو من البحث. فمن الذي زعم أن ما جاء في القـرآن من الأخبار كان كله مجـهولا قبل أن يجيء به القرآن؟ ومن الذي يستطيع أن ينكر أن كثـيرًا من القصص القرآني كان معـروفًا بعضه عند اليـهود وبعضه عند النصـارى وبعضه عند العرب أنفـسهم، وكـان من اليسيـر أن يعرفـه النبيّ كمـا كان من اليسير أن يعرفه غير النبيّ من المتصلين بأهل الكتاب. ثم كان النبيّ وأميـة متـعاصرين. فَلِمَ يـكون النبيّ هو الذي أخذ عن أمـية ولا يكون أمية هو الذي أخذ عن النبيّ؟ ثم من الذي يستطيع أن يقول إن من ينتحل الشعر ليحـاكي القرآن ملزم أن يلائم بين شعره وبين نصوص القرآن؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليخفي الانتحال ويوهم أن شعره صحيح لا تكلف فيه ولا تعمّل؟ بلى!

ونحن نعـتقد أن هـذا الشعر الذي يـضاف إلى أميـة بن أبي

الصلت وإلى غيره من المتحنفين الذين عاصروا النبيّ أو جاءوا قبله إنما انتحل انتحالا. انتحله المسلمون ليثبتوا - كما قدمنا - أن للإسلام قُدمة وسابقة في البلاد العربية. ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء والمتحنفين إلا مع شيء من الاحتياط والشك غير قليل.

هذا شأن المسلمين. فأما غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى فقد نظروا، فإذا لهم في حياة الأمة العربية قبل الإسلام قديم. وفي الحق أن اليهود قد استعمروا جزءاً غير قليل من بلاد الحجاز في المدينة وحولها وعلى طريق الشام. وفي الحق أيضًا أن اليهودية قد جاوزت الحجاز إلى اليمن. ويظهر أنها استقرت حينًا عند سراة اليمن وأشرافها، وأنها أثرت بوجهه ما في الخصومة التي كانت بين أهل اليمن وبين الحبشة، وهم نصارى. ثم في الحق أن اليهودية قد استتبعت حركة اضطهاد للنصارى في نجران ذكرها القرآن في سورة البروج.

كل هذا حق لاشك فيه. وكل هذا ظاهر في أخبار العرب وأساطيرهم، وهو ظاهر في القرآن بنوع خاص؛ فليس قليلا ما يمس اليهود من سورة القرآن وآياته. وأنت تعلم ما كان بين النبيّ واليهود من خصومة انتهت بإجلاء اليهود عن بلاد العرب أيام عمر بن الخطاب. وكان اليهود قد تعربوا حقًا، وكان كثير من العرب قد تهودوا. وليس من شك عندي في أن الاختلاط بين

اليهود وبين الأوس والخزرج قد أعد هاتين القبيلتين لقبول الدين الجديد وتأييد صاحبه.

هذه حال اليهود. فأما النصارى، فقد انتشرت ديانتهم انشاراً قويًا في بعض بلاد العرب فيما يلي الشام حيث كان الغَسَّانيون الخاضعون لسلطان الروم، وفيما يلي العراق حيث كان المناذرة الخاضعون لسلطان الفرس، وفي نجران من بلاد اليمن التي كانت على اتصال بالحبش وهم نصارى.

ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصرت قبل الإسلام بأزمات تختلف طولاً وقصراً. فنحن نعلم مثلا أن تغلب كانت نصرانية وأنها أثارت مسألة من مسائل الفقة. فالقاعدة أنه لا يقبل من العربي إلا الإسلام أو السيف؛ فأما الجزية فتقبل من غير العرب. ولكن تغلب قبلت منها الجزية، قبلها عمر فيما يقول الفقهاء.

تغلغلت النصرانية إذن كما تغلغلت اليهودية في بلاد العرب. وأكبر الظن أن الإسلام لو لم يظهر لانتهى الأمر بالعرب إلى اعتناق إحدى هاتين الديانتين. ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص الذي لم يستقم لهذين الدينين والذي استتبع دينًا جديداً أقل ما يوصف به أنه ملائم ملاءمة تامة لطبيعة الأمة العربية.

مهما يكن من شيء، فليس من المعقول أن ينتشر هذان الدينان في البلاد العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر في الشعر

العربيَ قبل الإسلام. وقد رأيت أن العصبية العربية حملت العرب على أن يتحلوا الشعر ويضيفوه إلى عشائرهم في الجاهلية بعد أن ضاع شعر هذه العشائر. فالأمر كذلك في اليهود والنصارى: تعصبوا لأسلافهم من الجاهليين وأبوا إلا أن يكون لهم شعر كشعر غيرهم من الوثنيين، وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤدد كما كان لغيرهم مجد وسؤدد أيضًا، فانتحلوا كما انتحل غيرهم، ونظموا شعرًا أضافوه إلى السموءل بن عادياء وإلى عَدِيّ بن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى.

والرواة القدماء أنفسهم يحسون شيئًا من هذا فهم يجدون فيما ينسب إلى عدي بن زيد من الشعر سهولة ولينًا لا يلائمان العصر الجاهليّ، فيحاولون تعليل ذلك بالإقليم والاتصال بالفرس واصطناع الحياة الحضرية التي كان يصطنعها أهل الحيرة.

ونحن نجد مثل هذه السهولة في شعر اليهود، وفي شعر السموءل بنوع خاص. ولا نستطيع أن نعللها بمثل ما عللت به في شعر عدي. فقد كان السموءل - إن صحت الأخبار - يعيش عيشة خشنة أقرب إلى حياة السادة البادية منها إلى حياة أصحاب الحضر. ويحدثنا صاحب الأغاني بأن ولد السموءل انتحلوا قصيدة قافية أضافوها إلى امرئ القيس وزعموا أنه مدح بها السموءل هم الذين انتحلوا هذه القصيدة الرائية التي تضاف للأعشى والتي يقال إنه مدح بها شرحبيل بن السموءل في قصته المشهورة مع الكلبي.

فأنت ترى أن للعواطف الدينية على اختلافها وتنوع أغراضها مثل ما للعواطف السياسية من تأثير في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين.

وإذا كان من الحق أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما للأهواء السياسية، فمن الحق أيضًا أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما للأهواء الدينية.

وأكبر الظن أن الشعر الذي يسمى جاهليًا مقسم بين السياسة والدين، ذهبت هذه بشطر منه وذهب هذا بالشطر الآخر. ولكن أسباب الانتحال ليست مقصورة على السياسة والدين بل هي تتجاوزهما إلى أشياء أخرى.

4

القصص وانتحال الشعر:

من هذه الأشيـاء شيء ليس دينًا ولا سـياسة، ولكنه يـتصل بالدين وبالسيـاسة اتصالاً قويًا، نريد به القصـص الذي أشرنا إليه غير مرة فيما قدّمنا من القول.

فالقصص في نفسه ليس من السياسة ولا من الدين، وإنما هو من فنون الأدب العربي توسط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية. وكان مرآة للون من ألوان الحيـاة النفسية عند المسلمين. وأزهر في عصر غيـر قصير من عصور الأدب العـربي الراقية، أزهر أيام بني أمية وصدرًا من أيام بنى العباس، حـتى إذا كثر التدوين وانتشرت الكتب واستطاع الناس أن يلهـوا بالقراءة دون أن يتكلفوا الانتـقال إلى مجلس القـصاص، ضعـف أمر هذا الفن وأخذ يفـقد صفـته الأدبية الراقية شيئًا فشيئًا حتى ابتذل وانصرف عنه الناس.

وهذا الفن الأدبيّ تناول الحـياة العربيـة والإسلاميـة كلها من ناحية خيالية لم يقدُرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها، لا أكاد استثني منهم إلا الأستاذ مـصطفى صادق الرافعي، فهو قد فطن لما يمكن أن يكـون من تأثيـر القصـص في انتـحال الشـعـر

وإضافته إلى القدماء، كما فطن لأشياء أخرى قيمة وأحاط بها إحاطة حسنة في الجزء الأول من كتابه «تاريخ آداب العرب». نقول إن هذا الفن قد تناول الحياة العربية الإسلامية من ناحية خيالية خالصة. ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب العربي لو أنهم عُنُوا بدرس هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا إلى نتائج قيمة ولغيروا رأيهم في تاريخ الأدب. فمهما تكن الأسباب التي دعت إلى نشأة فن القصص عند المسلمين، فقد نشأ هذا الفن، وكانت منزلته عند المسلمين هي بعينها منزلة الشعر القصصي عند قدماء اليونان. وكانت الصلة بينه وبين الجماعات هي بعينها الصلة بين الشعر القصصي اليوناني وجماعات اليونان القدماء.

وليس من شك عندنا في أن هؤلاء القصاص من المسلمين قد تركوا آثاراً قصصية لا تقل جمالا وروعة وحسن موقع في النفس عن «الإلياذة» و«الأودسّا». وكل ما بين القصص الإسلامي واليوناني من الفرق هو أن الأول لم يكن شعراً وإنما كان نثراً يزينه الشعر من حين إلى حين بينما كان الثاني كله شعراً، وأن الأول لم يكن يلقيه صاحبه على أنغام الأدوات الموسيقيةبينما كان القاصّ اليوناني يعتمد على الأداة الموسيقية اعتماداً ما، وأن الأول لم يجد من عناية المسلمين مثلما وجد الثاني من عناية اليونان، فبينما كان اليونان يقدسون «الإلياذة» و«الأودسّا» ويعنون بجمعهما وترتيبهما وروايتهما وإذاعتهما عناية المسلمين بالقرآن، كان المسلمون مشغولين بالقرآن وعلومه عن قصصهم هذا.

وفي الحق أن الأدب العربيّ لم يدرس في العصور الإسلامية الأولى لنفسه وإنما درس من حيث هو وسيلة إلى تفسير القرآن وتأويله واستنباط الأحكام منه ومن الحديث. وكان هذا كله أدنى إلى الجد وألصق به من هذا القصص الذي كان يمضي مع الخيال حيث أراد ويتقرّب وألصق به من هذا القصص الذي كان يمضي مع الخيال حيث أراد ويتقرّب من نفس الشعب ويمثل له أهواءه وشهواته ومُثله العليا. فليس غريبًا أن ينصرف عن القصص أصحاب الجد من المسلمين.

كان قصاص المسلمين يتحدثون إلى الناس في مساجد الأمصار فيذكرون لهم قديم العرب والعجم وما يتصل بالنبوّات، ويمضون معهم في تفسير القرآن والحديث ورواية السيرة والمغازى والفتوح إلى حيث يستطيع الخيال أن يذهب بهم، لا إلى حيث يلزمهم العلم والصدق أن يقفوا. وكان الناس كَلِفين بهؤلاء القصاص مشغوفين بما يلقون إليهم من حديث. وما أسرع ما فطن الخلفاء والأمراء لقيمة هذه الأداء الجديدة من الوجهة السياسية والدينية، فاصطنعوها وسيطروا عليها واستغلوها استغلالا شديدًا، وأصبح القصص أداة سياسية كالشعر.

وليس من شك في أن العناية بدرس هذا الفن ستنتهي إلى مثل ما انتهت إليه العناية بدرس الشعر من أن الأحزاب السياسية على اختلافها كانت تصطنع القصاص ينشرون لها الدعوة في

طبقات الشعب على اختلافها، كما كانت تصطنع الشعراء يناضلون عنها ويذودون عن آرائها وزعمائها. ونحن نعرف من سيرة ابن إسحاق أنه كان هاشميّ النزعة والهوى، وأنه لَقِيّ في ذلك عناء من الأمويين في آخر عهدهم بالسلطان، وأنه ظفر بحسن المنزلة عند العباسيين في أول عهدهم بالملك.

والتعمق فى درس حياة القصاص الذين كانوا يقصون فى البصرة والكوفة ومكة والمدينة وغيرها من الأمصار يظهرنا من غير شك على الصلات التى كانت تصل بين هؤلاء القصاص وبين الأحزاب السياسية. غير أن القصص لم يتأثر بالسياسة وحدها، وإنما تأثر بالدين أيضًا. وقد رأيت في الفصل الماضي مثلا يوضح هذا التاثير.

وتأثر القصص بشيء آخر غير السياسة والدين هو روح الشعب الذي كان يتحدث إليه. ومن هنا عُنِيّ عناية شديدة بالأساطير والمعجزات وغرائب الأمور. ومن هنا اجتهد في تفسير هذه الأساطير وإكمال الناقص منها وتوضيح الغامض. فنحن نستطيع أن نقول إن هذا القصص كان يستمد قوته وثروته من مصادر مختلفة، أهمها أربعة:

الأول: مصدر عربيّ هو القرآن وما كان يتصل به من الأحاديث والروايات، وما كانت تتحدث به العرب في الأمصار من أخبارها وأساطيرها وما كانت تروي من شعر، وما كان

يتحدث به الرواة من سيرة النبي والخلفاء وغزواتهم وفتوحهم.

الثاني: مصدر يهودي نصراني، وهو ما كان يأخذه القصاص عن أهل الكتاب من أخبار الأنبياء والأحبار والرهبان وما يتصل بذلك، وليس ينبغي أن ننسى هنا تأثير أولئك اليهود والنصارى الذين أسلموا وأخذوا يضعون الأحاديث ويدسّونها مخلصين أو غير مخلصين.

الثالث: مصدر فارسي، وهو هذا الذي كان يستقيه القصاص في العراق خاصة من الفرس مما يتصل بأخبارهم وأساطيرهم وأخبار الهند وأساطيرها.

ثم المصدر الرابع: مصدر مختلط هو هذا الذي يمثل نفسية العامة غير العربية من أهل العراق والجزيرة والشام من الأنباط والسريان ومن إليهم من هؤلاء الأخلاط الذين كانوا منبثين في هذه الأقطار والذين لم تكن لهم سيادة ولا وجود سياسى ظاهر.

كل هذه المصادر كانت تمد القصاص. فكنت ترى في قصصهم ألوانا من القول وفنونًا من الحديث قد لا تعجب العالم المحقق لاضطرابها وظهور سلطان الخيال عليها، ولكن لها جمالا أدبيًا فنيًا رائعًا يعجب به من يستطيع أن يقدر التئام هذه الأهواء المختلفة التي تتصل بشعوب مختلفة وأجيال متباينة من الناس. ويعجب به بنوع خاص الذين يحاولون أن يتبينوا فيه نفسية الشعوب والأجيال التي كانت تلهم هؤلاء القصاص.

مهما يكن من شيء، فإن هذه المصادر كلها كانت تطلق ألسنة القصاص بما كانوا يتحدثون به إلى سامعيهم في الأمصار. وأنت تعلم أن القصص العربي لا قيمة له ولا خطر في نفس سامعيه إذا لم يزنه الشعر من حين إلى حين. ويكفي أن تنظر في «ألف ليلة وليلة» وفي قصة عنترة وما يشبهها، فسترى أن هذه القصص لا تستطيع أن تستغني عن الشعر، وأن كل موقف قيم أو ذي خطر من مواقف هذ القصص لا يستقيم لكاتبه وسامعه إلا إذا أضيف إليه قدر من الشعر قليل أو كثير يكون عماداً له ودعامة. وإذن، فقد كان القصاص أيام بني أمية وبني العباس في حاجة إلى مقادير لاحد لها من الشعر يزينون بها قصصهم ويدعمون بها مواقفهم المختلفة فيه. وهم قد وجدوا من هذا الشعر ما كانوا يشتهون وفوق ما كانوا يشتهون.

وأكاد لا أشك في أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يستقلون بقصصهم ولا بما يحتاجون إليه من الشعر في هذا القصص. وإنما كانوا يستعينون بأفراد من الناس يجمعون لهم الأحاديث والأخبار ويلفقونها، وآخرين ينظمون لهم القصائد وينسقونها. ولدينا نص يبيح لنا أن نفترض هذا الفرض، فقد يحدثنا ابن سلام أن ابن إسحاق كان يعتذر عما كان يروي من غثاء الشعر فيقول: لا علم لي بالشعر إنما أوتى به فأحمله. فقد كان هناك قوم إذن يأتون بالشعر وكان هو يحمله فمن هؤلاء القوم؟

أليس من الحق لنا أن نتصور أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يتحدثون إلى الناس فحسب، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملفقين ومن النظّام والمنسقين، حتى إذا استقام لهم مقدار من تلفيق أولئك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس. وكان مثلهم في هذا مثل القاص الفرنسي المعروف «ألكسندر دوما» الكبير. وأنت تدهش إذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبثّ فيما بَقِيَ لنا من آثار القصاص. فلديك في سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر، وبعضهما حول غزوة أحد، وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع، وأضيف كل هذا إلى الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين، وأضيف بعضه إلى حمزة، وبعضه إلى عليّ، وبعضه إلى حسان، وبعضه إلى كعب بن مالك، وأضيف بعضه إلى نفر من شعراء قريش، وإلى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط، وإلى نفر آخرين من غير قريش. وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظا في هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين مرة وإلى المخضرمين مرة أخرى .

وكثرة هذا الشعر الذي صدر عن المصانع الشعرية في الأمصار المختلفة أيام بني أمية وبني العباس كانت سببًا في نشأة رأي يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به، وأن الكثرة المطلقة من المحدَثين ليست أقل به اقتناعًا، وهو أن الأمة العربية كلها شاعرة، وأن كل عربي

شاعر بطبعه وسليقته، يكفى أن يصرف همه إلى القول، فإذن هو ينساق إليه انسياقا. كان القدماء يعتقدون هذا، وما يزال المحدثون يرونه. وعذر أولئك وهؤلاء أن لديهم كثرة فاحشة من الشعر تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم غير المعروف، منهم الحضريّ ومنهم البدويّ. فأما العلماء والمحققون منهم فقد استطاعوا أن ينفوا من هذا الشعر مقداراً قليلاً أو كثيراً لم يستطيعوا أن يقبلوه ولا أن يطمئنوا إليه. ولكنهم بعد الحذف والنفي والنقد والتمحيص نظروا فإذا لديهم مقادير ضخمة تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم المجهول، ومنهم الحضريّ ومنهم البدويّ. فأيّ شيء أيسر من أن يعتقدوا أن العربي شاعر بفطرته، وأنه يكفي أن يكون الرجل عربيًا لقول الشعر متى شاء وكيف شاء.

ولكن رأيا كهذا لا يلائم طبيعة الأشياء. فنحن نستطيع أن نؤمن بأن الأمم تتفاوت حظوظها من الشعر، فبعضها أشعر من بعض، وبعضها أكثر شعراء من بعضها الآخر. ولكن لا نستطيع أن نفهم أن يكون جيل من الناس شاعراً كله، أو أن يكون أمة من الأمم شاعرة كلها رجالا ونساء شبّابًا وشيبًا وولدانًا أيضًا. ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم يكونوا جميعًا شعراء، فكثيراً ما حاول العربيّ قول الشعر فلم يوفق إلى شيء. وقد طلب إلى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها إلى الشعر أن يأذن لعليّ في أن يقول شعراً يرد به على شعراء قريش فأبى النبي أن يأذن له، لأنه لم يكن من ذلك في شيء، وأذن لحسّان.

وما نظن أننا في حاجة إلى أن نقيم الأدلة ونبسط البراهين على أن العرب لم يكونوا كلهم شعراء. وإنما سبيلنا أن نوضح أن كثرة هذا الشعر هي التي خيّلت إلى القدماء والمحدثين أن لفظ العربيّ مرادف للفظ الشاعر. فإذا أضفت إلى ما قدمنا أنك تجد كثيراً من الشعر يضاف إلى قائل غير معروف بل غير مسمى، فتراهم يقولون مرة قال الشاعر، وأخرى قال الأول، وثالثة قال الآخر، ورابعة قال رجل من بني فلان، وخامسة قال أعرابيّ، وهلم جراً، نقول إذا لاحظت هذا كله عذرت القدماء والمحدثين إذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء.

والحق أن العرب كانوا كغيرهم من الأمم ذات الفصاحة واللسان والأذهان القوية يكثر فيهم الشعر دون أن يعم كافتهم، وأن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى غير قائل أو إلى قائل مجهول إنما هو شعر مصنوع موضوع انتحل بسبب من هذه الأسباب التي نحن بإزائها ومنها القصص.

كثرة هذا الشعر الذي احتاج إليه القصاص، لتزدان به قصصهم من ناحية وليسيغها القرّاء والسامعون من ناحية أخرى، خدعت فريقًا من العلماء، فقبلوها على أنها صدرت عن العرب حقًا. وقد فطن بعض العلماء إلى ما في هذا الشعر من تكلف حينًا ومن سخف وإسفاف حينًا آخر، وفطن إلى أن بعض هذا الشعر يستحيل أن يكون قد صدر عن الذين ينسب إليهم. ومن

هؤلاء العلماء محمد بن سلام الذي أنكر - كما رأيت - ما يضيفه ابن إسحاق إلى عاد وثمود وحمير وتُبّع، وأنكر كثيراً مما رواه ابن إسحاق في السيرة من شعر الرجال والنساء سواء منهم من عرف بالشعر ومن لم يقل شعراً قط. وآخرون غير ابن سلام أنكروا ما روى ابن إسحاق وأصحابه القصاصون، نذكر منهم ابن هشام الذي يروى لنا في السيرة ما كان يرويه ابن إسحاق، حتى إذا فرغ من رواية القصيدة قال: وأكثر أهل العلم بالشعر أو وبعض أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة أو ينكرها لمن تضاف إليه.

ولكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لأثر القصص في انتحال الشعر خُدعوا أيضًا، فلم يكن صُناع الشعر جميعًا ضعافًا ولا محمَّقين، بل كان منهم ذو البصيرة النافذة والفؤاد الذكيٌّ والطبع اللطيف، فكان يجيد الشعر ويحسن انتحاله وتكلفه، وكان فطنًا يجتهد في إخفاء صنعته ويوفَّق من ذلك إلى الشيء الكثير. وابن سلام نفسه يحدثنا بأنه إذا سهل على العلماء النقاد أن يعرفوا ما تكلفه الضعفاء من المنتحلين، فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم. وقد رأيت أن العرب أنفسهم كانوا يتكلفون ويضعون ويكذبون، فيسرفون في هذا كله.

ولعل من أوضح الأمثلة لانخداع ابن سلام عن هذا الشعر المنتحل هذه الطائفة التي رواها على أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح، والتي يضاف بعضها إلى جَذِيمة الأبرش،

وبعضها إلى زهير ابن جَناب، وبعضها إلى العنبر بن تميم، وبعضها إلى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم، وبعضها إلى أعْصُر بن سعد بن قيس عَيْلان. وكل هذا الشعر إذا نظرت فيه سخيف سقيم ظاهر التكلف بيّن الصنعة. واضح جدًا أن راويًا من الرواة أو قاصًا من القصاص تكلفه ليفسر مثلا من الأمثال أو أسطورة من الأساطير أو لفظًا غريبًا أو ليلذ القارئ أو السامع ليس غير. ولنضرب لذلك مثلا هذين البيتين اللذين يضافان إلى أعصر بن سعد بن قيس عيلان، هما:

قالت عميرة ما لرأسك بعد ما — نفد الزمان أتى بلون منكرِ

أعمير إنّ أباك شيّب رأسه — كَرُّ الليالي واختلافُ الأعصُرِ

قال ابن سلام وغيره من العلماء والرواة: إن هذا الرجل إنما سمي «أعصر» لهذا البيت الآخير قال ابن سلام: وبعض الناس يسميه «يعصر» وليس بشيء.

وابن سلام نفسه يحدثنا أن معدًا كان يعيش في العصر الذي كان يعيش فيه موسى بن عمران، أي قبل المسيح بقرون عدة، أي قبل الإسلام بأكثر من عشرة قرون. فإذا لاحظنا أن أعصر هذا هو ابن سعد بن قيس عيلان بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد، رأينا أنه إن عاش فقد عاش في زمن متقدم جدًا، أى قبل الإسلام بعشرة قرون على أقل تقدير.

أفتظن أن هذين البيتين اللذين قرأتهما آنفًا يمكن أن يكونا قد

قيلا قبل الإسلام بألف سنة! ونحن لا نعرف اللغة العربية قبل الإسلام بثلاثة قرون أو أربعة قرون، ونحن نجد مشقة غير قليلة في فهم الشعر العربي الصحيح الذي قيل أيام النبي أو بعد النبي، ولا نجد شيئًا من العسر في فهم هذا الكلام الذي إن صح رأى ابن سلام فقد قيل قبل النبيّ بأكثر من عشرة قرون.

أليس واضحًا جليًا أن هذين البيتين إنما قيلا في الإسلام ليفسرا اسم هذا الرجل الذي هو في حقيقة الأمر من أشخاص الأساطير لا نعرف أوجد في حقيقة الأمر أم لم يوجد.

وقل مثل هذا فيما يضيفه ابن سلام إلى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم. فنحن لا نعرف من سعد ومن مالك ومن زيد مناة ومن تميم. وأكبر الظن عندنا أنهم أشخاص أساطير لم يوجدوا قط. ولكن رأى الرواة والقصاص مثلا تستعمله العرب هو «ما هكذا تُورَد يا سعدُ الإبل» . وهم في حاجة إلى تفسير الأمثال، والشعوب نفسها في حاجة إلى تفسير الأمثال أيضًا. ومن هنا اخترعت هذه القصة التي نطق فيها سعد ومالك بما يضاف إليهما من الرجز.

وقل مثل هذا فيما يضاف للعنبر بن تميم وهو:

قد رابني من دلوِيَ اضطرابُها والنأيُ في بهراء واغترابُها

إلاّ تجئ مَلأى يجيء قِرابُها

فالأمـر عندنا لا يتجاوز تفسـير هذا البيت الأخيـر الذي كان يجري مـجرى المثل فيـما يظهر. وقـد مثل هذا في الشـعر الذي يضاف إلى جَذِيمـة الأبرش، وفي كل ما يتصل بجذيمة وصاحـبته الزَّبَّاء وابن اخته عمرو بن عدي ووزيره قَصِير.

فليس لهذا كله إلا أصل واحـد هو تفسير طائفـة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم كقولهم «لا يطاع لقصـير أمر». وقولـهم: «الأمرِ ما جدع قـصيرٌ أنفـه»، وقولهم: «شَبَّ عمرو على الطوق». أو ذكر فيها ما يتصل بهؤلاء الناس في هذه القـصص التي كانت شـائعة عند هؤلاء الأخـلاط من سكان العراق والجزيرة والشـام وما يتصل بها من بوادي العـرب، كفرس جذيمة التـي كانت تسمى «العـصا» والبـرج الذي بناه قصـير على العصا بعد أن نفقت وكـان يسمى «برج العصا»، ودم جذيمة الذي جمعته الزباء في طست من الذهب، وجـمال عمرو بن عدي التي احتال قصير في إدخالها تَدْمُر وعليها الرجال في الغرائر.

وتستطيع أن تذهب هذا المذهـب من الفهم والتفسـير فى كل هذه الحكايات والأساطيـر التى تتصل بالأسماء والأمـثال والأمكنة وما إليها وما ينشد فيها من الشعر.

ولكن القدماء لم يذهبوا هذا المذهب، وإنما قبلوا هذه الأخبار والأشعار على علاتـها ورووها على أنها صحيحة لأنـهم سمعوها من رواة كانوا يعتقدون أنهم ثقـات مصححون. ومن هنا روى ابن

سلام وغيره أبياتًا لجذيمة على أنها من أقدم الشعر العربيّ وهي التي تبتدئ بهذا البيت:

ربما أوفيتُ فـي علمٍ   تَرْفَعَنْ ثوبي شَمالاتُ

وهناك لون من ألوان القصص كان الناس يتحدثون به ويميلون إليه ميلاً شديداً ويروون فيها الأكاذيب والأعاجيب وهو أخبار المعّمرين الذين مدت لهم الحياة إلى أبعد مما ألف الناس. وقد رويتْ حول هؤلاء المعمّرين أخبار وأشعار قبلها العلماء الثقات في القرن الثالث للهجرة كأبي حاتم السجستاني وابن سلام نفسه، وهو يروي لنا في كتاب الطبقات هذا الشعر المتكلف السخيف الذي يضاف إلى أحد هؤلاء المعمرين وهو المستوغر بن ربيعة بن كعب بن سعد الذي بقى بقاء طويلا حتى قال:

ولقد سئمت من الحياة وطولها   وأزددت من عدد السنين مئينا

مائة أتت من بعدها مئتان لى   وأزددت من عدد الشهور سنينا

هل ما بقى إلا كما قد فاتنا   يومٌ بكّر وليلة تحدونا

ويروي لنا ابن سلام شعراً آخر ليس أقل من هذا الشعر سخفًا ولا تكلفًا ولا انتحالا يضيفه إلى دويد بن زيد بن نهد حين حضره الموت:

اليومَ يبني لدُوَيْد بيتُه   لو كان للدهر بلىً أبليتُهُ

أو كان قرني واحداً كَفّيتُه   يا رُبَّ نهب صالح حَويْتُه

ورب غَيْلٍ حسن لويْتُه   ومِعصمٍ مخضَّبٍ ثَنيتُه

فأنت ترى أن ابن سلام على ما أظهر من الشك فيما كان يروي ابن إسحاق من شعر عاد وثمود وتبّع وحمير، قد انخدع عما كان يرويه ابن إسحاق وغير ابن اسحاق من القصاص من الشعر يضيفونه إلى القدماء من حاضرة العرب وباديتهم.

والرواة أشد انخداعًا حين يتصل الأمر بالبادية اتصالاً شديداً، وذلك في هذه الأخبار التي يسمونها «أيام العرب» أو «أيام الناس». فهم سمعوا بعض هذه الأخبار من الأعراب ثم رأوها تقص مفصلة مطولة فقبلوا ما كان يروى منها على أنه جدّ من الأمر، ورووه وفسروه وفسروا به الشعر واستخلصوا منه تاريخ العرب، مع أن الأمر فيه لا يتجاوز ما قدمناه. فليست هذه الأخبار إلا المظهر القصصيّ لهذه الحياة العربية القديمة، ذكره العرب بعد أن استقروا في الأمصار فزادوا فيه ونموه وزينوه بالشعر، كما ذكر اليونان قديمهم فأنشأوا فيه «الإلياذة» و«الأودسا» وغيرهما من قصائد الشعر القصصيّ التي لم يكن يكاد يبلغها الإحصاء. فحرب البَسوس وحرب داحس والغبراء وحرب الفساد وهذه «الأيام» الكثيرة التي وضعت فيها الكتب ونظم فيها الشعر ليست في حقيقة الأمر - إن استقامت نظريتنا - إلا توسيعًا وتنمية لأساطير وذكريات كان العرب يتحدثون بها بعد الإسلام.

ومن هنا نستطيع أن نقول مطمئنين إن مؤرخ الآداب العربية خليق أن يقف موقف الشك - إن لم يقف موقف الإنكار الصريح

- أمام هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين، والذي هو في حقيقة الأمر تفسير أو تزيين لقصة من القصص أو توضيح لاسم من الأسماء أو شرح لمثل من الأمثال.

كل ما يروى عن عاد وثمود وطَسْم وجَدِيس وجُرهُم والعماليق موضوع لا أصل له.

وكل ما يروى عن تبع وحمير وشعراء اليمن في العصور القديمة، وأخبار الكهان، وما يتصل بسيل العرم تفرّق العرب بعده، موضوع لا أصل له.

وكل ما يروى من أيام العرب وحروبها وخصوماتها وما يتصل بذلك من الشعر خليق أن يكون موضوعًا. والكثرة المطلقة منه موضوعة من غير شك.

وكل ما يروى من هذه الأخبار والأشعار التي تتصل بما كان بين العرب والأمم الأجنبية من العلاقات قبل الإسلام، كعلاقاتهم بالفرس واليهود والحبشة ، خليق أن يكون موضوعًا. وكثرته المطلقة موضوعة من غير شك.

ولسنا نذكر شعر آدم وما يشبهه، فنحن لم نكتب هذا الكتاب هازلين ولا لاعبين.

5

الشعوبية وانتحال الشعر:

الشعـوبية ما رأيك فـيهم وفيمـا يمكن أن يكون لهم من الأثر القوي في انتـحال الشعـر والأخبار وإضافـتها إلى الجـاهليين؟ أما نحن فنعتقد أن هؤلاء الشـعوبية قد انتحلوا أخباراً وأشعـاراً كثيرة وأضـافوها إلـى الجاهليين والإسـلامـيين. ولم يقف أمـرهم عند انتـحـال الأخبـار والأشـعـار، بل هم قـد اضطروا خصـومـهم ومناظريهم إلى الانتحال والإسراف فيه. وأنت تعلم أن أصل هذه الفرقـة إنما هو هذا الحقـد الذي أضمـره الفرس المغلوبون لـلعرب الغالبين، وأنت تعلم أن هذه الخـصومة قد أخذت مظاهر مـختلفة منذ تم الفـتح للعرب، وأحـدثت آثاراً مـختلفـة بعيـدة في حيـاة المسلمين الدينية والسـياسية والأدبية. ولكنّا لا نـريد أن نتجاوز في هذا الفصل تأثيـر الشعوبية في الحـياة الأدبية وحدها وفي انـتحال الشعر على الجاهليين بنوع خاص.

لم يكد ينتصف القرن الأول للهجرة حتى كان فريق من سبي الفـرس قد استعـرب وأتقن العربيـة واستـوطن الأقطار العربيـة الخالصـة، وأخذ يكون له فـيهـا نسل وذريّه، وأخذ هذا الشـباب الفارسيّ الناشيء يتكلم العربية كما يتكلم العرب أنفسهم. وما هي

إلا أن أخذ هذا الشباب يحاول نظم الشعر العربي على نحو ما كان ينظمه شعراء العرب، ثم لم يقف أمرهم عند نظم الشعر بل تجاوزوه إلى أن شاركوا العرب في أغراضهم الشعرية السياسية. فكان من هؤلاء الموالي شعراء يتعصبون للأحزاب العربية السياسية ويناضلون عنها.

وهذا الموقف السياسي الذي وقفه الموالي من الأحزاب يسر الأمر عليهم تيسيرًا شديدًا. فقد كان أحدهم لا يكاد يظهر تأييده لحزب من هذه الأحزاب حتى يفرح به هذا الحزب ويعطف عليه ويجزل له الصلات ويذهب في تشجيعه كل مذهب، على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية الآن بالصحف التي تقف منها مواقف التأييد، تقبل عليها وتمنحها المعونة لا تبالي في ذلك بشيء، لأنها لا تريد إلا نشر الدعوة، ولأنها لا تريد إلا الفوز. ومن ابتغى الفوز وحده كان خليقًا ألا يحقق في اختيار الوسائل وتدبر العواقب.

وكذلك كانت تفعل الأحزاب العربية أيام بني أمية. كان هذا المولى يعلن تأييده للأمويين في قصيدة من الشعر فما أسرع ما يضمه الأمويون إليهم لا يعنيهم أكان مخلصًا لهم أو مبتغيًا للحظوة والزلفى.

وكذلك كان يفعل حزب آل الزبير وحزب الهاشميين. وكذلك كانت الخصومة بين الأحزاب العربية تبيح للمغلوبين

الموتورين من الموالي أن يتـدخلوا في السياسـة العربية وأن يهـجوا أشراف قريش وقرابة النبي.

كان بنو أمـية يشجعـون أبا العباس الأعمى، وكـان آل الزبير يشجـعون إسـماعيل بن يسـار، وكان هذا الشـاعران يستبيـحان لأنفسهما هجو أشراف قريش خاصة والعرب عامة في سبيل التأييد لآل مروان وآل حرب أو آل الزبير.

ولم يكن هؤلاء الموالي مـخلصين للعرب حـقّـا، إنما كـانوا يستغلون هذه الخـصومة السياسـية بين الأحزاب ليعيشـوا من جهة وليخـرجوا من حـياة الرق أو حـياة الولاء إلى حـياة تشـبه حـياة الأحرار والسادة من جهة أخرى، ثم لـيشفوا ما في صدورهم من غل وينفّسوا عن أنفسهم ما كـانوا يضمرون من ضغينة للعرب من جهة ثالثة.

ولعل إسماعـيل بن يسار أظهر مثل لهذه الطائفـة من الشعراء الموالي الذين كانوا يبغضون العـرب ويزدرونهم ويستغلون ما بينهم من الخصومات السـياسـية لحاجاتهم ولذاتهم وأهوائهم. قالوا: كان إسماعـيل بن يسار زبيري الهوى، فلما ظفـر آل مروان بآل الزبير أصبح إسمـاعيل مروانيًا وقـبلة بنو أمية، فاسـتأذن ذات يوم على الوليد بن عبد الملك فأخره ساعة حتى إذ أذن له دخل عليه يبكي، فلمـا سـأله عن بكائه هذا قـال: أخـرتني وأنت تعلم مـروانيـتي ومروانية أبي، فأخذ الوليد يهوّن عليه ويعتذر إليه وهو لا يزداد إلا

إغراقًا في البكاء، حتى وصله الوليد فأحسن صلته، فلما خرج تبعه بعض من حضر فسأله عن هذه المروانية التي ادعاها: ما هي؟ ومتى كانت؟ فأجاب: إن هذه المروانية هي بغضنا لآل مروان وهي التي حملت أباه يسارًا وهو يموت على أن يتقرب إلى الله بلعن مروان بن الحكم، وهي التي تحمل أمه على أن تلعن آل مروان مكان ما تتقرب به من التسبيح.

ولكن آل مروان كانوا في حاجة إلى اصطناع هؤلاء الشعراء يذودون عنهم ويناضلون بني هاشم خاصة، فقد علمت منزله بني هاشم في نفوس الموالي والفرس.

والرواة يحدثوننا بأن حب بني أمية لشاعرهم أبي العباس الأعمى لم يكن له حد، فقد كانت صلات بني أمية ترسل إليه في مكة. وحج عبد الملك مرة فدخل عليه هذا الشاعر وأنشده شعراً هجا به ابن الزبير، فحلف عبد الملك على من في المجلس من قرابته ومن قريش ليكسونّه كل واحد منهم، قالوا فألقيت عليه الحلل والثياب حتى كادت تخفيه، ونهض فجلس عليها بقية مجلسه مع عبد الملك.

ولم تكن سيرة الهاشميين مع أنصارهم من الموالي أقل من سيرة الأمويين والزبيريين. وكانت النتيجة لهذا كله أن استباح هؤلاء الموالي لأنفسهم هجو العرب أولا ثم ذكر قديمهم والافتخار بالفرس ثانيًا. وقد ضاع أكثر ما قال هؤلاء الموالي في الافتخار

بالفرس وهجاء العرب أيام بني أمية، ولكنك تجد من ذلك طرفًا مجزئًا مغنيًا في الأغاني وغيره من كتب الأدب.

أما العصر العباسيّ، فيكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي قالها أبو نواس يهجو فيها العرب وقريشًا، والتي يقال إن الرشيد أطال حبسه فيها. وهم يحدثوننا أن الجرأة بلغت بإسماعيل بن يسار أن أنشد فخره بالفرس بين يدي هشام بن عبد الملك، فغضب عليه الخليفة وأمر به فَأُلْقِي في بركة كانت بين يديه ولم يخرج إلا وقد أشرف على الموت.

نسوق هذا كله لنعطيك صورة من حقد الفرس على العرب وما كان له من أثر في الحياة الأدبية لهؤلاء الشعراء.

وقد وصلنا إلى ما كنا نريد من تأثير هذه الشعوبية في انتحال الشعر، فيكفي أن يحاول الشاعر من الموالي الافتخار على العرب ليفكر في أن يثبت أن العرب أنفسهم كانوا قبل أن يتيح لهم الإسلام هذا التغلب يعترفون بفضل الفرس وتقدمهم، ويقولون في ذلك الشعر يتقربون به إليهم ويبتغون به المثوبة عندهم، ولاسيما إذا كانت الحوادث التاريخية والأساطير تعين على ذلك وتدني منه.

ومن الذي يستطيع أن ينكر أن الفرس قد سيطروا قبل الإسلام على العراق وأخضعوا لسلطانهم من كان يسكن حضره وباديته من العرب! ومن الذي يستطيع أن ينكر أن الفرس قد أرسلوا جيشًا احتل اليمن وأخرج منه الحبشة! ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر أنه

قد كانت بين الفرس والعرب وقائـع، وأن ملوك الحيرة كانوا أتباعًا للفرس يوفـدون إليهم من حين إلى حين أشـراف البادية العـربية؟ وإذا هذا كله حقًـا فَلِمَ لاَ يستغله الموالي؟ ولم لا يعـتزون به على العرب المتغلبين الذين يزدرونهم ويتخذونهم رقيقًا وخدمًا؟

الحق أن الموالي لم يقصروا في هذا، فهم أنطقوا العرب بكثير من نثـر الكلام وشعـره، فيـه مدح للفـرس وثناء عليهم وتـقرب منهم. وهم زعـمـوا لنا أن الأعشـى زار كسـرى ومـدحه وظفـر بجوائزه. وهم أضافوا إلى عديّ بن زيد ولقـيط بن يَعْمُر وغيرهما من إياد والعـبـاد كثـيـرًا من الشعـر فـيه الإشـادة بملوك الفـرس وسلطانهم وجيوشهم. وهم أنطقوا شاعرًا من شعراء الطائف بأبيات رواها الثقـات من الرواة على أنها صـحيحـة لاشك فيـها، وهي أبيـات تضاف إلى أبي الصلت بـن ربيعـة، وهو أبو أميـة بن أبي الصلت المعروف. وقد يكون من الخير أن نروي هذه الأبيات وهي:

لله درّهم من عـصـبـة خـرجـوا ... ما إن ترى لهم في الناس أمـثالا

بيـضًـا مرازبة غـراً جـحـاجـحـةً ... أسُدًا ترتّب في الغَيْضات أشبالا

لا يرمَضُون إذا حرّت مـغافرهم ... ولا ترى منهمُ في الطعـن ميَّـالا

مَنْ مثلُ كسرى وسابور الجنودله ... أ مثل وهرز يوم الجـيش إذ صالا

فاشرب هنيئا عليك التاج مرتفعًا ... في رأس غُمْدانَ دارًا منك محْلالا

واحتطم بالمسك إذا شالت نعامتهم ... وأسبل الـيوم في بُرديك إسَـبالا

تلك المكارم لا قَـعْـبـانِ من لبنٍ ... شـيـبًـا بماء فـعـادا بـعـدُ أبوالا

والشعـر فى مدح سيف بن ذى يزن. وقـد زاد ابن قتيـبة في أوله هذه الأبيـات، وهي أبلغ في الدلالة على مـا نريد أن ندل عليه، وهي:

لن يطلب الوتر أمثال ابن ذى يَزَنٍ — لجج في البـحر للأعـداء أحوالا
أتى هِرَقْلَ وقـد شـالت نعـامتـهً — فلم يجد عنده القـول الذي قالا
ثم انتحى نحو كسرى بعد تاسعةٍ — من السنين لـقـد أبعـدت إيغـالا
حتى أتى يبني الأحـرار يحملهمً — إنك عمرى لقـد أسرعت قلقالا

فانظر إليه كيف قـدم الفرس على الروم في أول الشعر وعلى العرب فى سائره! ولو أن العرب غـلبوا الروم بعد الإسلام وأزالوا سلطانهم كما أزالوا سلطان الفرس وأخضعوهم لمثل ما أخضعوا له الفرس، لكان للروم مع الـعرب شأن يشبـه شأن الفرس مـعهم. ولكن العـرب لم يقوضـوا سلطان الروم وإنما اقـتطعوا طائفـة من أقاليمهم وظلت دولتهم قائمة.

ومن الخير أن نروي أبيـاتًا قالها إسماعيل بن يسـار في الفخر بالفَرس، فسترى بينها وبين الشعر الذي يضاف إلى أبي الصلت ما يحمل على شيء من الشك والريبة. قال:

إني وجدّك ما عُـودي بذي خَوَرَ — عند الحفاظ ولا حَـوْضي بمهدوم
أصلى كريمٌ ومجدي لا يُقاس به — ولي لسَانٌ كحدّ السيف مسموهم
أحمي به مجد أقوام ذوي حسب — من كل قوم بتـاج الملك معـموم
جحـاجح سـادة بُلج مـرازبة — جُـرد عتـاق مـساميح مطاعـيم

من مثل كسرى وسابور الجنود معًا والهرمزان لفخر أو لتعظيم
أُسْد الكتائب يوم الرَّوع إن زحفوا وهم أذلُّوا ملوك الترك والروم
يمشون في حلق الماذيّ سابغةً مَشْي الضراغمة الأُسد اللهاميم
هناك إن تسألي تُبْنَبَيْ بأنّ لنا جرثومةً قهرت عِزّ الجراثيم

على هذا النحو من انتحال الموالي للشعر والأخبار يضيفونها إلى العرب، ذكراً لمآثر الفرس وما كان لهم من سلطان ومجد في الجاهلية، كان العرب مضطرين إلى أن يجيبوا بلون من الانتحال يشبه هذا اللون؛ فيه تغليب للعرب على الفرس، وفيه إثبات لأن ملك الفرس في الجاهلية وتسلطهم على العرب لم يكن من شأنه أن يذل هؤلاء أو أن يقدم عليهم أولئك.

ومن هنا مواقف هذه الوفود التى تتحدث أمام كسرى بمحامد العرب وعزّتها ومنعتها وإبائها للضيم. ومن هنا هذه المواقف التي تضاف إلى ملوك الحيرة والتي تظهر هؤلاء الملوك أحيانًا عصاة مناهضين للملك الأعظم. ثم من هنا هذه الأيام والوقائع التي كانت للعرب للملك الأعظم. ثم من هنا هذه الأيام والوقائع التي كانت للعرب على الفرس والتي تحدث النبي عن بعضها وهو يوم ذي قار.

فأنت ترى أن الشعوبية في مظهرها السياسي الأول قد حملت الفرس على انتحال الأشعار والأخبار وأكرهت العرب على أن يلقوا الانتحال بمثله.

على أن هذه الشعوبية لم تلبث أن استحالت بعد سقوط الأمويين وقيام سلطان الفرس على يد العباسيين إلى خلاف له صورة علمية أدبية أقرب إلى البحث والجدل في أنواع العلم منها إلى ما كانت معروفًا من الخصومة السياسية بين الغالب والمغلوب. وكان هذا النحو من الشعوبية أخصب من النوع السابق وأبلغ في حمل العرب والفرس على الانتحال والإسراف فيه.

ولعلك تلاحظ أن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا إلى الأدب واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالي، وكانوا يستظلون بسلطان الوزراء والمشيرين من الفرس أيضا، وكانت غايتهم قد استحالت من إثبات سابقة الفرس في الملك والسلطان إلى ترويج هذا السلطان الذي كسبوه أيام بني العباس وإقامة الأدلة الناهضة على أن الأمر قد رد إلى أهله، وعلى أن هؤلاء العرب الذي حيل بينهم وبين السيادة الفعلية ليسوا ولم يكونوا أهلا لهذه السيادة. ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونعي عليهم وغض من أقدارهم.

فأما أبو عُبَيْدة مَعْمَر بن المُثَنَّى الذي يرجع العرب إليه فيما يروون من لغة وأدب، فقد كان أشد الناس بغضًا للعرب وازدراء لهم؛ وهو الذي وضع كتابًا لا نعرف الآن إلا اسمه وهو «مثالب العرب». وأما غير أبي عبيدة من علماء الموالي ومتكلميهم وفلاسفتهم فقد كانوا يمضون في ازدراء العرب إلى غير حد:

ينالونـهم في حـروبهم، يـنالونهم في شـعـرهم، ينالـونهم في خطابتهم، وينالونـهم في دينهم أيضًا. فليست الزندقـة إلا مظهراً من مظاهر الشعوبيـة، وليس تفضيل النار على الطين وإبليس على آدم إلا مظهرًا من مـظاهر الشعوبيـة الفارسـية التي كانـت تفضل المجوسية على الإسلام.

وأنت تجد في «البيان والتبيين» كلامًـا كثيرًا تستبين منه إلى أي حد كان الفرس يعجبون بآثار الأمم الأعـجمية ويقدمونها على آثار العرب، فـهم يعجـبون بخطب الفرس وسـياستـهم، وعلم الهند وحكمتها، ومنطق اليونان وفلسفتهم، وهم ينكرون على العرب أن يكون لهم شيء يـقارب هـذا. والجاحـظ ينفق مـا يملك من قـوة ليثبت أن العرب يستطيعون أن ينهـضوا لكل هذه المفاخر الأعجمية وأن يأتوا بخير منها.

ولعل أصدق مـثال لهذه الخصـومة العنيفة بين علمـاء العرب والموالي هذا الكتـاب الذي كتبـه الجاحظ في البـيان والتـبيين وهو «كتاب العـصا». وأصل هذا الكتاب كما تعلم أن الشعـوبية كانوا ينكرون على العرب الخطابة، وينكرون على خطباء العرب ما كانوا يصطنعون أثناء خـطابتهم من هيئـة وشكل وما كانوا يتـخذون من أداة، وكانـوا يعيبـون على العـرب اتخاذ العـصا والمخصـرة وهم يخطبون. فكتب الجاحظ كتاب العصا ليثبت فيه أن العرب أخطب من العـجم، وأن اتخاذ الخطيب العـربي للعصـا لا يغض من فنه

الخطابيّ، أليست العصا محمودة في القرآن والسنة وفي التوراة وفي أحاديث القدماء؟ ومن هنا مضى الجاحظ في تعداد فضائل العصا حتى أنفق في ذلك سفرًا ضخمًا.

والذي يعنينا من هذا كله هو أن الجاحظ وأمثاله من الذين كانوا يعنون بالرد على الشعوبية، مهما يكن علمهم ومهما تكون روايتهم، لم يستطيعوا أن يعصموا أنفسهم من هذا الانتحال الذي كانوا يضطرون إليه اضطرارًا ليسكتوا خصومهم من الشعوبية. فليس من اليسير أن نصدق أن كل ما يرويه الجاحظ من الأشعار والأخبار حول العصا والمخصرة ويضيفه إلى الجاهليين صحيح. ونحن نعلم حق العلم أن الخصومة حين تشتد بين الفرق والأحزاب فأيسر وسائلها الكذب. كانت الشعوبية تنتحل من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم. وكان خصوم الشعوبية ينتحلون من الشعر ما فيه ذود عن العرب ورفع لأقدارهم.

ونوع آخر من الانتحال دعت إليه الشعوبية، تجده بنوع خاص في كتاب «الحيوان» للجاحظ وما يشبهه من كتب العلم التي ينحو بها أصحابها نحو الأدب. ذلك أن الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم إلى أن يزعموا أن الأدب العربيّ القديم لا يخلو أو لا يكاد يخلو من شيء تشتمل عليه العلوم المحدثة. فإذا عرضوا لشيء مما في العلوم الأجنبية، فلابد من أن يثبتوا أن العرب قد عرفوا أو ألموا به أو كادوا يعرفونه ويلمون به .

ومن هنا، لا تكاد تجد شيئا من هذه الأنواع الحيوانية التي عرض لها الجاحظ في كتاب «الحيوان» إلا وقد قالت العرب فيه شيئا قليلا أو كثيراً، طويلا أو قصيراً، واضحًا أو غامضًا. يجب أن يكون للعرب قول في كل شيء وسابقة في كل شيء، هم مضطرون إلى ذلك اضطراراً ليثبتوا فضلهم على هذه الأمم المغلوبة. واضطرارهم يشتد ويزداد شدة بمقدار ما يفقدون من السلطان السياسيّ، وبمقدار ما ترفع هذه الأمم المغلوبة رؤوسها.

وأنا أستطيع أن أمضي في تفصيل هذه الآثار المختلفة التي تركتها الشعوبية في الأدب العربيّ وفي الانتحال بنوع خاص، ولكني لم أكتب هذا الكتاب إلا لألم إلمامًا بكل هذه الأسباب التي تحمل على الشك في قيمة ما يضاف إلى الجاهليين من الشعر. وأحسبني ألممت بالشعوبية وتأثيرها في ذلك إلمامًا كافيًا.

6

الرواة وانتحال الشعر:

فإذا فرغنا من هذه الأسباب العامة التي كانت تحمل على الانتحال، والتي تتصل بظروف الحياة السياسية والدينية والفنية للمسلمين، فلن نفرغ من كل شيء، بل نحن مضطرون إلى أن نقف وقفات قصيرة عند طائفة أخرى من الأسباب، ليست من العموم والاطراد بمنزلة الأسباب المتقدمة. ولكنها ليست أقل منها تأثيرًا فى حياة الأدب العربيّ القديم، وحثًا على تحميل الجاهليين ما لم يقولوا من الشعر والنثر. أريد بها هذه الأسباب التي تتصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا إلينا أدب العرب ودوّنوه. وهؤلاء الأشخاص هم الرواة. وهم بين اثنتين: إما أن يكونوا من العرب، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب. وإما أن يكونوا من الموالي، فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالي من تلك الأسبالب العامة. وهم على تأثرهم بهذه الأسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هي التي أريد أن أقف عندها وقفات قصيرة كما قلت.

ولعل أهم هذه المؤثرات التي عبثت بالأدب العربيّ وجعلت حظه من الهزل عظيما: مجون الرواة وإسرافهم في اللهو والعبث

وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق إلى ما يأباه الدين وتنكره الأخلاق.

ولعلّي لا أحتاج بعد الذي كتبته مفصلا في الجزء الأول من «حديث الأربعاء» إلى أن أطيل في وصف ما كان فيها هؤلاء الناس من اللهو والمجون. ولست أذكر هنا إلا اثنين إذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والرواة جميعًا: فأما أحدهما فحَمّاد الراوية. وأما الآخر فخلف الأحمر.

كان حماد الراوية زعيم أهل الكوفة في الرواية والحفظ. وكان خلف الأحمر زعيم أهل البصرة في الرواية والحفظ أيضًا. وكان كلا الرجلين مسرفًا على نفسه ليس له حظ من دين ولا خلق ولا احتشام ولا وقار. كان كلا الرجلين سكّيرًا فاسقًا مستهترًا بالخمر والفسق. وكان كلا الرجلين صاحب شك ودعابة ومجون.

فأما حماد، فقد كان صديقًا لحمّاد عجرد وحمّاد الزبرقان ومُطيع بن إياس. وكلهم أسرف فيما لا يليق بالرجل الكريم الوقور. وأما خلف فكان صديقًا لوالبة بن الحباب وأستاذًا لأبي نُواس. وكان هؤلاء الناس جميعًا في أمصار العراق الثلاثة مظهر الدعابة والخلاعة؛ ليس منهم إلا من اتهم في دينه ورُمِيَ بالزندقة، يتفق على ذلك الناس جميعًا: لا يصفهم أحد بخير، ولا يزعم لهم أحد صلاحًا في دين أو دنيا.

وأهل الكوفة مجمعون على أن أستاذهم في الرواية حماد، عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب، وأهل البصرة مجمعون على أن أستاذهم في الرواية خلف، عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب أيضًا. وأهل الكوفة والبصرة مجمعون على تجريح الرجلين في دينهما وخلقهما ومروءتهما. وهم مجمعون على أنهما لم يكونا يحفظان الشعر ويحسنان روايته ليس غير، وإنما كانا شاعرين مجيدين يصلان من التقليد والمهارة فيه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يميز بين ما يرويان وما ينتحلان.

فأما حماد فيحدثنا عنه راوية من خير رواة الكوفة هو المفضل الضّبيّ أنه قد أفسد الشعر إفسادًا لا يصلح بعده أبدًا، فلما سئل عن سبب ذلك ألحن أم خطأ؟ قال: ليته كان كذلك، فإن أهل العلم يردّون من أخطأ إلى الصواب، ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره ويحمل ذلك عنه في الافاق، فتختلط أشعار القدماء، ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد، وأين ذلك؟

ويحدثنا محمد بن سلام أنه دخل على بلال بن أبي بُرْدة بن أبي موسى الأشعري، فقال له بلال: ما أطرفتني شيئًا؛ فغدا عليه حماد فأنشده قصيدة للحطيئة في مدح أبي موسى. قال بلال: ويحك يمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعرف ذلك، وأنا أروي

شعـرالحطيئة! ولكن دعـها تذهب في الناس، وقـد تركها حـماد فـذهبت في الناس، وهـي في ديوان الحطيـئـة والرواة أنفسـهم يختلفون، فمنهم من يزعم أن الحطيئة قالها حقًا.

وكان يونس بن حبيب يقـول: العجب لمن يروي عن حماد، كـان يكسـر ويـلحن ويكذب. وثبت كـذب حـمـاد في الرواية للمهديّ؛ فأمر حاجبه فأعلن في الناس أنه يبطل رواية حماد.

وفي الحق أن حـمادًا كـان يسرف في الـرواية والتكثر منهـا. وأخباره في ذلك لا يكاد يصدقـها أحد، فلم يكن يسأل عن شيء إلا عرفه. وقد زعم للولـيد بن يزيد أنه يستطيع أن يروي على كل حرف من حروف المعجم مائة قصـيدة لمن لم يعرفهم من الشعراء. قالوا وامـتحنه الوليـد حتى ضـجر فـوكل به من أتم امتـحانه ثم أجازه.

وأما خلف، فكـلام الناس في كذبه كثير. وابن سلام يـنبئنا بأنه كـان أفرس الناس ببـيت الشعـر. ويتحـدثون أنه وضع لأهل الكوفة مـا شاء الله أن يضع لهم، ثم نسك في آخـر أيامه. فـأنبأ أهل الكوفـة بما كان قـد وضع لهم من الشـعر، فـأبوا تصديقـه. واعترف هو للأصمعي بأنه وضع غير قصيدة. ويزعمون أنه وضع لاميّة العـرب على الشّنفرَىَ، ولأمية أخـرى على تأبّط شرًا رُوِيَتْ في الحماسة.

وهناك راوية كوفِيّ لم يكـن أقل حظا من صاحبـيه هذين في

الكذب والانتحال. كان يجمع شعر القبائل حتى إذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفًا بخطه ووضعه في مسجد الكوفة. ويقول خصومه: إنه كان ثقة لولا إسرافه في شرف الخمر، وهو أبو عمرو الشيباني. ويقولون: إنه جمع شعر سبعين قبيلة.

وأكبر الظن أنه كان يؤجِّرُ نفسه للقبائل يجمع لكل واحدة منها شعرًا يضيفه إلى شعرائها. وليس هذا غريبًا في تاريخ الأدب، فقد كان مثله كثيرًا في تاريخ الأدب اليوناني الروماني.

وإذا فسدت مروءة الرواة كما فسدت مروءة حماد وخلف وأبي عمرو الشيباني، وإذا أحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والانتحال ككسب المال والتقرب إلى الأشراف والأمراء والظهور على الخصوم والمنافسين ونكاية العرب - نقول: إذا فسدت مروءة هؤلاء الرواة وأحاطت بهم مثل هذه الظروف، كان من الحق علينا ألا نقبل مطمئنين ما ينقلون إلينا من شعر القدماء.

والعجب أن رواة لم تفسد مروءتهم ولم يعرفوا بفسق ولا مجون ولا شعوبية قد كذبوا أيضًا وانتحلوا. فأبو عمرو بن العَلاء يعترف بأنه وضع على الأعشى بيتًا:

وأنكرتني ومـا كان الذي نكِرت   من الحوادث إلا الشيب والصلعا

ويعترف الأصمعي بشيء يشبه ذلك:

ويقول اللاحقيّ إن سيبويه سأله عن إعمال العرب «فَعِلاً»، فوضع له هذا البيت:

حَذِرٌ أموراً لا تَضيرُ وآمنٌ   ما ليس ينجيه من الأقدار

ومثل هذا كثير.

وهناك طائفة من الرواة غير هؤلاء ليس من شك في أنهم كانوا يتخذون الانتحال في الشعر واللغة وسيلة من وسائل الكسب. وكانوا يفعلون ذلك في شيء من السخرية والعبث، نريد بهم هؤلاء الأعراب الذين كان يرتحل إليهم في البادية رواة الأمصار يسألونهم عن الشعر الغريب. فليس من شك عند من يعرف أخلاق الأعراب في أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح أهل الأمصار عليهم في طلب الشعر والغريب وعنايتهم بما كانوا يلقون إليهم منهما، قَدّروا بضاعتهم واستكثروا منها. ثم لم يلبثوا أن أحسوا ازدياد حرص الأمصارعلى هذه البضاعة، فجدوا في تجارتهم وأبوا أن يظلوا في باديتهم ينتظرون رواة الأمصار. ولم لا يتولون هم إصدار بضاعتهم بأنفسهم؟ ولم لا يهبطون إلى الأمصار يحملون الشعر والغريب والنوادر إلى الرواة فيريحونهم من الرحلة ومشاق السفر ونفقاته، ويحدثون التنافس بينهم، ويفيدون من ذلك ما لم يكونوا يفيدون حين لم يكن يقتحم الصحارِي إليهم إلا رجل كالأصمعي أو أبى عمرو بن العلاء؟ وكذلك فعلوا: انحدروا إلى الأمصار في العراق خاصة، وكثر ازدحام الرواة حولهم فَنَفَقت

بضاعتهم، وأنت تعلم أن نفاق البضاعة أدعى إلى الإنتاج، فأخذ هؤلاء الأعراب يكذبون وأسرفوا في الكذب حتى أحس الرواة أنفسهم ذلك. فالأصمعي يحدثنا عن أحد هؤلاء الأعراب، واسمه أبو ضمضم، أنه أنشد لمائة شاعر أو ثمانين شاعرا كلهم يسمى عمرا، قال الأصمعي: فعددت أنا خلف الأحمر فلم نقدر على ثلاثين.

ويحدثنا ابن سلام عن أبي عُبَيْدة أن داود بن متمم بن نويرة ورد البصرة فيما يقدم له الأعراب، فأخذ أبو عبيدة يسأله عن شعر أبيه وكفاه حاجته، فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكره أن تنقطع عناية أبى عبيدة به أخذ يضع على أبيه ما لم يقل، وعرف ذلك أبو عبيدة.

ونظن أننا قد بلغنا ما كنا نريد من إحصاء الأسباب المختلفة التي حملت على انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين، والتي تضطرنا نحن في هذا العصر إلى أن نقف موقف الشك والاحتياط أمام هذا الشعر.

كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو إلى انتحال الشعر وتلفيقه؛ سواء في ذلك الحياة الصالحة، حياة الأتقياء والبررة؛ والحياة السيئة، حياة الفساق وأصحاب المجون. فإذا كان الأمر على هذا النحو، فهل تظن أن من الحزم والفطنة أن نقبل ما يقول القدماء في غير نقد ولا تحقيق؟

وقد قـدمنا أن هذا الكذب والانتحـال في الأدب والتاريخ لم يكونا مـقصـورين على العـرب، وإنما هما حظ شـائع في الآداب القديمـة كلها. فـخير لنا أن نجـتهـد في تعرف مـا يمكن أن تصح إضافـته إلى الجاهليين من الشـعر. وسبيل ذلك أن ندرس الشـعر نفـسـه فـي ألفاظه ومـعانيـه بعد أن درسنا مـا يحـيط بـه من الظروف.

الفصل

الثالث

3

الشـــعر

والشـــعراء

1

قصص وتاريخ:

نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا في أن نغير لهم حقائق الأشياء أو أن نسمّي هذه الحقائق بغير أسمائها، لنبلغ رضاهم ونتجنب سخطهم، ومهما نكن حراصًا على أن يرضوا ومهما نكن شديدى الكره لسخطهم فنحن على رضا الحق أحرص، وللعبث بالحق والعلم أشد كرهًا .

ولن نستطيع أن نسمي حقًا ما ليس بالحق، وتاريخًا ما ليس بالتاريخ. ولن نستطيع أن نعترف بأن ما يُرْوَى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهليين وما يضاف إليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان إليه أو الثقة به، وإنما كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقينًا ولا ترجيحًا، وإنما تبعث في النفوس ظنونًا وأوهامًا. وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراءة من

الأهواء والأغراض، فيدرسها محللاً ناقداً مستقصيًا في النقد والتحليل. فإن انتهى من درسه هذا إلى حق أو شيء يشبه الحق أثبته محتفظًا بكل ما ينبغي أن يحتفظ به من الشك الذي قد يحمله على أن يغير رأيه ويستأنف بحثه ونظره من جديد.

ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة، وإنما وصلت إلينا من هذه الطريق التى تصل منها القصص والأساطير، طريق الرواية والأحاديث، طريق الفكاهة واللعب، طريق التكلف والانتحال. فنحن مضطرون أمام هذا كله إلى أن نحتفظ بحريتنا كاملة، وإلى أن نقاوم ميولنا وأهواءنا وفطرتنا التي هي مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر. ونحن لا نعرف نصًا عربيًا وصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة يمكن أن نطمئن إليها قبل القرآن إلا طائفة من النقوش لا

تثبت في الأدب حقًا ولا تنفي منه باطلاً. وهي إن أفادت في تاريخ الرسم، فذلك كل ما يمكن أن يؤخذ منها إلى الآن.

القرآن وحده هو النص العربيّ القديم الذي يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصًا للعصر الذي تلى فيه. فأما شعر هؤلاء الشعراء وخطب هؤلاء الخطباء وسجع هؤلاء الساجعين فلا سبيل إلى الثقة بها ولا إلى الاطمئنان إليها، ولا سيما بعد ما بسطنا لك في الكتاب الأول من الأسباب التي تدعو إلى الشك في صحته، وبعد ما بسطنا لك في الكتاب الثاني من الأسباب التي كانت تحمل الناس على التكلف والانتحال.

وإذًا، فيجب أن يكون لمؤرخ الآداب العربية موقفان مختلفان، أحدهما أمام الأساطير والأقاصيص والأسماء التي تروى عن العصر الجاهلي. والثانى أمام النصوص التاريخية الصحيحة التي تبتدئ بالقرآن. وقد بينا لك فى الكتاب الماضي أن هذا ليس شأن الآداب العربية وحدها، وإنما هو شأن الآداب القديمة كلها، وضربنا لك الأمثال بالأدب اليوناني والأدب اللاتيني. ولولا أنا نحرص على الإيجاز لضربنا لك أمثالاً أخرى لطائفة من الآداب الحية الحديثة، فلكل أدب قسمه الصحيح وقسمه المتكلفة، ولكل أمة تاريخها الصحيح وتاريخها المنتحل. ولسنا ندرى لم يريد أنصار القديم أن يميزوا الأمة العربية والأدب العربيّ من سائر الأمم والآداب؟ ومن الذي يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الإنسانية كلها إلا هذا الجيل الذي كان ينتسب

إلى عدنان وقحطان ؟ كلا! الجيل العربي، كغيره من الأجيال، خاضع لهذه القوانين العامة التي تسيطر على حياة الأفراد والجماعات.

للعرب خيالهم الشعري، وهذا الخيال قد جدّ وعمل وأثمر، وكانت نتيجة جده وعمله وإثماره هذه الأقاصيص والأساطير التي تروى لا عن العصر الجاهلي وحده بل عن العصور الإسلامية التاريخية أيضًا. وقد رأيت في فصولنا التي سميناها «حديث الأربعاء» أنا نشك في طائفة من هذه القصص الغرامية التي تروى عن العذريين وغيرهم من العشاق في العصر الأموي. ويجب حقًا أن نلغي عقولنا - كما يقول بعض الزعماء السياسيين لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشعراء والكتاب والخلفاء والقواد والوزراء صحيح، لأنه ورد في كتاب الأغاني أو في كتاب الطبرى أو في كتاب المبرد أو في سِفْر من أسفار الجاحظ. نعم، يجب أن نلغى عقولنا وأن نلغي وجودنا الشخصي وأن نستحيل إلى كتب متحركة، هذا يحفظ الكامل لا يعدوه فيصبح نسخة من كتاب الكامل تمشي على رجلين وتنطق بلسان؛ وهذا يحفظ كتاب البيان والتبيين فيصبح نسخة منه، وهذا يحفظ أخلاطًا من هذه الكتب فيصبح مزاجًا غريبًا يتكلم مرة بلسان الجاحظ وأخرى بلسان المبرد وثالثة بلسان ثعلب ورابعة بلسان ابن سلام.

لأنصار القديم أن يرضوا لأنفسهم بهذا النحو من أنحاء الحياة العلمية. أما نحن فتأبى كل الإباء أن نكون أدوات حاكية أو كتبًا

متحركة، ولا نرضى إلا أن تكون لنا عقـول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتـمحيص في غـير تحكم ولا طغيان. وهذه العـقول تضطرنا، كمـا اضطرت غيرنا من قبل، إلى أن ننظر إلـى القدماء كمـا ننظر إلى المحدثين دون أن ننسى الظروف التي تحـيط بأولئك وهؤلاء. فأنا لا أقـدس أحدًا من الذين يعـاصروننى ولا أبرئه من الكذب والانتحال ولا أعصـمه من الخطأ والاضطراب. فإذا تحدث إليّ بشيء أو نقل لي عنه شيء، فأنا لا أقبل حـتى أنقد وأتحرى، وأحلل وأدقق في التحليل. وما أعـرف أن أحدًا من أنصار القديم أنفسهم يقدس المـعاصرين ويطمئن إليهم من غيـر نقد ولا تبصر. وآية ذلك أنهم يحيون حيـاتهم اليومية كما يحـياها أنصار الجديد، فهم يبيعون ويشترون ويدخرون كما يبيع غيرهم وكما يشتري وكما يدخر، وهم يدبرون أمـورهم الخاصة كمـا يدبرها سائر الناس في مقدار من الذكـاء والفطنة والحذر. فما بـالهم يصطنعون ملكاتهم الناقـدة بالقيـاس إلى المعـاصرين ولا يصطنعـونهـا بالقيـاس إلى القدماء؟ ومـا بالهم إذ كانوا يحبون التصـديق والاطمئنان إلى هذا الحد لا يصدقون البائع حين يزعم لهم أن سلعـته تساوي عشرين، بل يعرضون عليه عشرة وأقل من عشرة ويساومون حتى ينتهوا إلى ما يريدون؟ ولو أنهم صدقوا المحدثين واطمأنوا إليهم كما يصدقون القدمـاء ويطمئنون إليهم لكانوا مـضرب الأمثـال في الغفلة والبله والحمق، ولكـانت حياتهم كـدًا وضنكًا وعناء. ولكنا نحـمد لهم الله، فهم بالقـياس إلى معاصـريهم أصحاب بصـر بالأمور وفطنة

بدقائقهـا وحيلة واسعة للتخلص مـن المأزق، وهم يشترون اللحم كما نشتريه ويبذلون في الخبز والسمن مثل ما نبذل.

وإذًا، فما مـصدر هذه التفـرقة التي يصطنعونها بين الـقدماء والمحدثين ؟ ما لهم يؤمنون لأولئك ويشكُّون في هؤلاء ؟

ليس لهـذه التفـرقة مـصدر إلا هذه الفكرة التي تسـيطر على نفوس العامة في جميع الأمم وفي جميع العصور، وهي أن القديم خير من الجديد، وأن الزمان صـائر إلى الشر لا الخير، وأن الدهر يسـير بالناس القـهقـرى، يرجع بهم إلى وراء ولا يمضي بهم إلى أمام .

زعموا أن القـمحة كانت في العصـور الذهبية تعدل التـفاحة العظيـمة حـجمًـا، ثم غضب الله على الناس فـأخذت القـمحـة تتضاءل حتى وصلت إلى حيث هي الآن.

وزعـمـوا أن الرجل من الأجـيـال الـقـديمة كـان من الطول والضخـامة والقـوة بحيث كان يغـمس يده في البحـر فيـأخذ منه السمك ثم يرفع يده في الجـو فيشويه في جذوة الشـمس ثم يهبط بيده إلى فمه فيزدرد شواءه ازدرادًا .

وزعموا أن أهل الأجيال القديمة كانـوا من الضخامة والجسامة بحيـث استطاع بعض الملوك، أو بعض الأنبـياء، أن يتـخذ فـخذ أحدهم جسرًا يعبر عليها الفرات .

فالقديم خير من الجديد، والقدماء خير المحدثين. يؤمن العامة

بهذا إيمانًا لا سبيل إلى زعزعته. وهذا الإيمان يتطور ويتغير؛ ولكن أصله ثابت. فأصحاب الحضارة المدنية الذين أخذوا من العلم بحظ لا يؤمنون بمثل هذه الأحاديث التي قدمتها لك، ولكنهم يرون أن الأخلاق مثلاً كانت أشد استيقاظًا في العصور الأولى، وأن الأفئدة كانت أشد ذكاء، وأن الأبدان كانت أعظم حظًا من الصحة. وعلى هذا النحو يكون تفضيل القديم، لأنه قديم لا نراه من جهة، ولأننا ساخطون بطبعنا على الحاضر من جهة أخرى.

فهل تظن أن الذين يثقون بِخَلَفٍ وحمّادٍ والأصمعيّ وأبي عمرو بن العلاء يثقون بهم لشيء غير ما قدمت لك ؟ كلا ! كان هؤلاء الناس أحسن من المعاصرين أخلاقًا وأقل منهم ميلاً إلى الكذب، كانوا أذكى منهم أفئدة، كانوا أقوى منهم حافظة، كانوا أثقب منهم بصائر. لماذا ؟ لأنهم قدماء! لأنهم كانوا يعيشون في هذا العصر الذهبيّ! أليس العصر العباسيّ عصرًا ذهبيًا بالقياس إلى هذا العصر الذي نعيش فيه ؟

أما نحن، فلا نزعم أن القدماء كانوا بشرًا من المحدثين، ولكنا لا نزعم أيضًا أنهم كانوا خيرًا منهم. وإنما أولئك وهؤلاء سواء، لا تفرّق بينهم إلا ظروف الحياة التي تصور طبائعهم صورًا ملائمة لها دون أن تغير هذه الطبائع. كان القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون، وكان القدماء يخطئون كما يخطيء المحدثون، وكان حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدثين، لأن العقل لم يبلغ من الرقيّ في تلك العصور ما بلغ في هذا العصر ولم

يستكشف من مناهج البحث والنقد ما استكشف في هذا العصر. فإذا أخذنا أنفسنا بأن نقف أمام القدماء موقف الشك والاحتياط فلسنا غلاة ولا مسرفين، وإنما نحن نؤدّي لعقولنا حقها ونؤدّي للعلم ما له علينا من دين. وإذا كنا نطلب إلى أنصار القديم شيئًا فهو أن يكونوا منطقيين، وأن يلائموا بين حياتهم حين يقرءون ويكتبون حياتهم حين يبيعون ويشترون .

وإذًا، فلنتناول مع الإيجاز الشديد شيئًا من البحث عن الشعر والشعراء في العصر الجاهليّ لنرى إلى أي شيء نستطيع أن نطمئن من هذه الأشعار والأخبار التي امتلأت بها الكتب والأسفار .

2

امرؤ القيس

عَبيد - علقمة

لعل أقدم الشعراء الذين يروى لهم شعر كثير، ويتحدث الرواة عنهم بأخبار كثيرة فيها تطويل وتفصيل، هو امرؤ القيس.

ونحن نعلم أن الرواة يتحدثون بأسماء طائفة من الشعراء زعموا أنهم عاشوا قبل امرئ القيس وقالوا شعراً، ولكنهم لا يروون لهؤلاء الشعراء إلا البيت أو البيتين أو الأبيات. وهم لا يذكرون من أخبار هؤلاء الشعراء إلا الشيء القليل الذي لا يغني. وهم يعللون قلة الأخبار والأشعار التي يمكن أن تضاف إلى هؤلاء الشعراء ببعد العهد وتقادم الزمن وقلة الحفاظ. وقد رأيت في الكتاب الماضي أن قليلاً من النقد لما يضاف إلى هؤلاء الشعراء ينتهي بك إلى جحود ما يضاف إليهم من خبر أو شعر. فلندع هؤلاء الشعراء ولنقف عند امرئ القيس وأصحابه الذين يظهر أن الرواة عرفوا عنهم ورَوَوْا لهم الشيء الكثير.

مَن امرؤ القيس ؟ أما الرواة فلا يختلفون في أنه رجل من كندة. ولكن مَن كندة؟ لا يختلف الرواة في أنها قبيلة من قحطان. وهم يختلفون بعض الاختلاف في نسبها وفي تفسير

اسمها وفي أخبار سادتها، ولكنهم على كل حال يتفقون على أنها قبيلة يمانية، وعلى أن امرأ القيس منها .

فأما اسم امرئ القيس واسم أبيه واسم أمه فأشياء ليس من اليسير الاتفاق عليها بين الرواة، فقد كان اسمه امرأ القيس، وقد كان اسمه حندجًا، وقد كان اسمه قيسًا. وقد كان اسم أبيه عمرًا، وقد كان اسم أبيه حُجْرًا أيضًا. وكان اسم أمه فاطمة بنت ربيعة أخت مُهَلْهِل وكُلَيْب، وكان اسم أمه تَمْلِك. وكان امرؤ القيس يعرف بأبى وهب، وكان يعرف بأبى الحارث. ولم يكن له ولد ذكر. وكان يئد بناته جميعًا. وكانت له ابنة يقال لها هند؛ ولم تكن هند هذه ابنته وإنما كانت بنت أبيه. وكان يعرف بالملك الضِّلِّيل، وكان يعرف بذى القروح.

وعليك أنت أن تستخلص من هذا الخليط المضطرب ما تستطيع أن تسميه حقًا أو شيئًا يشبه الحق. وأي شيء أيسر من أن تأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لا شك فيه ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن اسمه حندج بن حجر، ولقبه امرؤ القيس، وكنيته أبو وهب، وأمه فاطمة بنت ربيعة. على هذا اتفقت كثرة الرواة. وإذا اتفقت الكثرة على شيء فيجب أن يكون صحيحًا أو على أقل تقدير يجب أن يكون راجحًا.

أما أنا فقد أطمئن إلى آراء الكثرة، أو قد أرانى مكرهًا على الاطمئنان لآراء الكثرة، في المجالس النيابية وما يشبهها. ولكن الكثرة في العلم لا تغني شيئًا، فقد كان كثرة العلماء تنكر كروية

الأرض وحركتها، وظهر بعد ذلك أن الكثرة كانت مخطئة. وكانت كثرة العلماء ترى كل ما أثبت العلم الحديث أنه غير صحيح. فالكثرة في العلم لا تغني شيئًا.

وإذًا، فليس من سبيل إلى أن نقبل قول الكثرة في امرئ القيس، وإنما السبيل أن نوازن بينه وبين ما تزعم القلة. وليس إلى هذه الموازنة المنتجة من سبيل إذا لاحظت ما قدمناه في الكتاب الماضي من هذه الأسباب التي كانت تحمل على الانتحال وتكلف القصص.

وإذًا فلسنا نستطيع أن نفصل بين الفريقين المختلفين، وإنما نحن مضطرون إلى أن نقبل ما يقول أولئك وهؤلاء على أن الناس كانوا يتحدثون به دون أن نعرف وجه الحق فيه. ولعل هذا وأشباهه من الخلط في حياة امرئ القيس أوضح دليل على ما نذهب إليه من أن امرأ القيس إن يكن قد وجد حقًا. ونحن نرجح ذلك ونكاد نؤمن به. فإن الناس لم يعرفوا عنه شيئًا إلا اسمه هذا، وإلا طائفة من الأساطير والأحاديث تتصل بهذا الاسم .

وهنا يحسن أن نلاحظ أن الكثرة من هذه الأساطير والأحاديث لم تَشِعْ بين الناس إلا في عصر متأخر، وفي عصر الرواة المدونين والقصاصين. فأكبر الظن أنها نشأت في هذا العصر ولم تورث عن العصر الجاهليّ حقًا. وأكبر الظن أن الذي أنشأ هذه القصة ونماها إنما هو هذا المكان الذي احتلته قبيلة كندة في

الحيـاة الإسلامية منذ تمت لـلنبيّ السيطرة على البلاد العـربية إلى أواخر القرن الأول للهجرة.

فنحن نعلـم أن وفداً من كـندة وفـد على النبيّ وعلى رأسـه الأشعث بن قـيس. ونحن نعلم أن هذا الوفد طلب - فيمـا تقول السيـرة - إلى النبيّ أن يرسل معهم مـفقهًا يـعلمهم الدين. نحن نعلم أنّ كندة ارتدت بعد موت النبى، وأن عامل أبى بكر حاصرها في النُّجَيْـر وأنزلها على حكمه وقتل منهـا خلقًا كثيـراً وأوفد منها طائفة إلى أبي بكر فيها الأشعث بن قيس الذي تاب وأناب وأصهر إلى أبى بكر فتزوج أخـته أم فروة، وخرج - فـيما يزعم الرواة - إلى سوق الإبل فى المدينة فاستل سيفه ومضى في إبل السوق عقراً ونحـراً حـتى ظن الـناس به الجنون، ولكنه دعـا أهـل المدينة إلى الطعـام وأدى إلى أصحاب الإبل أمـوالهم، وكانـت هذه المجزرة الفاحشـة وليمة عرسة. ونحن نعلم أن هذا الرجل قـد اشترك في فتح الشام وشهد مـواقع المسلمين في حرب الفرس، وحسن بلاؤه في هذا كله، وتولى عـملاً لعـثمان، وظاهـر عليًا على مـعاوية، وأكـره عليًا على قـبول التـحكيم فى صـفين. ونحن نعلم أن ابنه محـمد بن الأشعث كـان سيداً من سـادات الكوفة، عليـه وحده اعتمد زياد حين أعياه أخذ حجر بن عدىّ الكندى. ونحن نعلم أن قصة حجر بن عدىّ هذا وقتل مـعاوية إياه في نفر من أصحابه قد تركت في نفوس المسلمين عـامة واليمنـين خاصـة أثرًا قويًا عمـيقًا مـثّل هذا الرجل في صـورة الشهـيـد. ثم نحن نعلم أن حـفيـد

الأشعث بن قيس وهو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث قد ثار بالحَجّاج، وخلع عبد الملك، وعرّض دولة آل مروان للزوال، وكان سببًا في إراقة دمـاء المسلمين من أهل العراق والشام، وكان الذين قتلوا في حروبه يحصون فيبلغون عشرات الآلات. ثم انهزم فلجأ إلى ملك الترك، ثم أعاد الكرة فتنقّل في مدن فارس، ثم استيأس فعـاد إلى ملك التـرك، ثم غدر به هذا الملك فـأسلمه إلى عـامل الحجـاج، ثم قتل نفـسه في طريقه إلى العـراق، ثم احتُـزّ رأسه وطوّف به في العراق والشام ومصر.

أفتظن أن أسرة كهذه الأسرة الكندية تنزل هذه المنزلة في الحياة الإسلامية وتؤثر هذه الآثار فى تاريخ المسلمين لا تصطنع القصص ولا تؤجّر القـصاص لينشروا لهـا الدعوة ويذيعوا عنهـا كل ما من شأنه أن يرفع ذكرها ويبعد صوتها ؟ بلى ! ويحدثنا الرواة أنفسهم أن عبـد الرحمن بن الأشعث اتخذ القـصاص وأجرهم كمـا اتخذ الشعـراء وأجزل صلتـهم : كان له قـاص يقال له عـمرو بن ذرّ، وكان شاعره أعشى هَمْدان.

فمـا يروى من أخبـار كندة في الجاهلية مـتأثر من غـير شك بعمل هؤلاء القـصاص الذين كانوا يعملون لآل الأشـعث. وقصة امرئ القيس بنوع خاص تشـبه من وجوه كثيرة حيـاة عبد الرحمن ابن الأشعث، فهى تمثل لنا امرأ القيس مطالبًا بثأر أبيه - وهل ثار عبد الرحمن عند الذين يفقهون التاريخ إلا منتقمًا لحجر بن عدىّ؟ وهى تمثّل لنا امرأ القيس طامعًا في الملك. وقـد كان عبد الرحمن

بن الأشعث يرى أنه ليس أقل من بني أمية استئهالاً للملك، وكان يطالب به. وهي تمثل لنا أمرأ القيس متنقلاً في قبائل العرب. وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث متنقلاً في مدن فارس والعراق. وهي تمثل امرأ القيس لاجئًا إلى قيصر مستعينًا به، وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث لاجئًا إلى ملك الترك مستعينًا به. وهي تمثل لنا أخيرًا امرأ القيس وقد غدر به قيصر بعد أن كاد له أسديّ في القصر. وقد غدر ملك الترك بعبد الرحمن بعد أن كاد له رسل الحجاج. وهي تمثل لنا بعد هذا وذاك امرأ القيس وقد مات في طريقه عائدًا من بلاد الروم. وقد مات عبد الرحمن في طريقه عائدًا من بلاد الترك.

أليس من اليسير أن نفترض بل أن نرجح أن حياة امرئ القيس كما يتحدث بها الرواة ليست إلا لونًا من التمثيل لحياة عبد الرحمن استحدثه القصاص إرضاء لهوى الشعوب اليمنية في العراق واستعاروا له اسم الملك الضليل اتقاء لعمال بني أمية من ناحية، واستغلالاً لطائفة يسيرة من الأخبار كانت تعرف عن هذا الملك الضليل من ناحية أخرى؟

* * *

ستقول : وشعر امرئ القيس ما شأنه ؟ وما تأويله ؟ شأنه يسير، وتأويله أيسر. فأقل نظر في هذا الشعر يلزمك أن تقسمه إلى قسمين، أحدهما يتصل بهذه القصة التى قدمنا الإشارة إليها. وإذًا فشأنه شأن هذه القصة انتحل لتفسيرها أو تسجيلها، وانتحل

لتمثيل هذا التنافس القوي الذي كان قائمًا بين قبائل العرب وأحيائهم في الكوفة والبصرة. وأقل درس لهذا الشعر يقنعك، إن كنت من الذين يألفون البحث الحديث، بأن هذا الشعر الذي يضاف إلى امرئ القيس ويتصل بقصته إنما هو شعر إسلاميّ لا جاهليّ، قيل وانتحل لهذه الأسباب التي أشرنا إليها ولأسباب أخرى فصلناها في القسم الثاني من هذا الكتاب. فهذا أحد القسمين. وأما القسم الثاني فشعر لا يتصل بهذه القصة، وإنما يتناول فنونًا من القول مستقلة من الأهواء السياسية والحزبية. ولنا في هذا القسم رأي نسطره بعد حين .

وخلاصة هذا البحث القصير أن شخصية امرئ القيس – إذا فكرت – أشبه شيء بشخصية الشاعر اليوناني هوميروس. لا يشك مؤرخو الآداب اليونانية الآن في أنها قد وجدت حقًا، وأثّرت في الشعر القصصي حقًا، وكان تأثيرها قويًا باقيًا، ولكنهم لا يعرفون من أمرها شيئًا يمكن الاطمئنان إليه، وإنما ينظرون إلى هذه الأحاديث التي تُروى عنه كما ينظرون إلى القصص والأساطير لا أكثر ولا أقل. فامرؤ القيس هو الملك الضليل حقًا، نريد أنه الملك الذي لا يعرف عن شيء يمكن الاطمئنان إليه. هو ضُلَّ بن قُلّ كما يقول أصحاب المعاجم اللغوية. ومن غريب الأمر أن طائفة من الشعر تنسب إلى امرئ القيس على أنه قالها حينما كان متنقلاً في القبائل العربية يمدح بها هذه ويهجو تلك، وتتصل بهذه الأشعار طائفة من الأخبار تبين نزول امرئ القيس في هذه القبيلة،

والتجاءه إلى تلك القبيلة، وجواره عند فلان، واستعانته بفلان، وأن شيئًا مثل هذا يلاحظ في حياة هوميروس، فهو - فيما يزعم رواة اليونان - قد تنقل في المدن اليونانية فَلَقِيَ من بعضها الكرامة والتجلة، ومن بعضها الإعراض والانصراف. ومؤرخو الآداب اليونانية يفسرون هذه الأحاديث على أنها مظهر من مظاهر التنافس بين المدن اليونانية، كلها يزعم لنفسه أن ضيّف هوميروس أو نشّأه أو أجاره أو عطف عليه.

ونحن نذهب هذا المذهب نفسه في تفسير هذه الأخبار والأشعار التي تمس تنقل امرئ القيس في قبائل العرب. فهي محدثة انتحلت حين تنافست القبائل العربية في الإسلام وحين أرادت كل قبيلة وكلّ حي أن تزعم لنفسها من الشرف والفضل أعظم حظ ممكن. وقد أحس القدماء بعض هذا، فصاحب الأغاني يحدثنا أن القصيدة القافية التي تضاف إلى امرئ القيس على أنه قالها يمدح بها السموءل حين لجأ إليه منحولة نحلها دارم بن عقال وهو من ولد السموءل. وأكبر ظننا أن دارم بن عقال لم ينحل القصيدة وحدها وإنما نحل القصة كلها وانتحل ما يتصل بها أيضًا، نحل قصة ابن السموءل الذى قتل بمنظر من أبيه حين أبي تسليم أسلحة امرئ القيس، نحل قصة الأعشى الذى استجار بشريح بن السموءل وقال فيه هذا الشعر المشهور :

شريحُ لا تتركنّي بعدما عَلِقت ... حبالَك اليوم بعد القدّ أظفاري
قد جُلتُ ما بين بانقيا إلى عدن ... وطال في العجم تُردادى وتُسيارى

فكان أكرمهم عهداً وأوثقهم مجداً أبوك بعرف غير إنكار
كالغيث ما استمطروه جاد وابله وفي الشدائد كالمستأسد الضاري
كن كالسموءل إذ طاف الهُمام به في جحفل كهزيع الليل جرّار
إذ سامه خطّتي خسف فقال له قل ما تشاء فإني سامع حار
فقال غدرٌ وثُكل أنت بينهما فاختر وما فيهما حظٌ لمختار
فشط غير طويلٍ ثم قال له أقتل أسيرك إني مانع جاري
أنا هل خلف إن كنت قاتلَه وإن قتلت كريمًا غير عوّار
وسوف يُعقبنيه إن ظفرتَ به ربٌّ كريم وبيضٌ ذاتُ أطهار
لا سُرهن لدينا ذاهب هدراً وحافظات إذا استودعن أسراري
فاختار أدراعه كي لا يسبّ بها ولم يكن وعده فيها بختّار

ثم كانت هذه القصة المنتحلة سببًا في انتحال قصة أخرى هي قصة ذهاب امرئ القيس إلى القسطنطينية وما يتصل بها من الأشعار. منتحصلة هذه القصيدة الرائية الطويلة التي مطلعها :

سما لك شوقٌ بعدما كان أقصرا وحلّتْ سليمى بطن ظَبْي فعَرْعرا

منتحل هذا الشعر الذى قاله امرؤ القيس حين دخل الحمام مع قيصر والذي تنزه هذا الكتاب عن روايته. منتحل هذا الحب الذي يقال إن امرأ القس أضمره لابنة قيصر. منتحلة هذه الأشعار التي تضاف إلى امرئ القيس حين أحس السم وهو قافل من بلاد الروم.

كل هذا منتحل لأنه يفسر هذه الأحاديث التي شاعت لتلك الأسباب التي قدمناها .

وإذا لم يكن بد من التماس الأدلة الفنية على انتحال هذا الشعر، فقد نحب أن نعرف كيف زار امرؤ القيس بلاد الروم وخالط قيصر حتى دخل معه الحمام وفتن ابنته ورأى مظاهر الحضارة اليونانية في قسطنطينية ولم يظهر لذلك أثر ما في شعره، لم يصف القصر ولم يذكره، لم يصف كنيسة من كنائس قسطنطينية، لم يصف هذه الفتاة الإمبراطورية التي فتنها، لم يصف الروميات، لم يصف شيئًا ما يمكن أن يكون روميًا حقًا، ثم يكفي أن تقرأ هذا الشعر لتحس فيه الضعف والاضطراب والجهل بالطريق إلى قسطنطينية.

ومهما يكن من شيء، فإن السذاجة وحدها هي التي تعيننا على أن نتصور أن شاعراً عربيًا قديمًا قال هذا الشعر الذي يضاف إلى امرئ القيس في رحلته إلى بلاد الروم وقفوله منها.

وإذا رأيت معنا أن كل هذا الشعر الذى يتصل بسيرة امرئ القيس إنما هو من عمل القصاص، فقد يصح أن نقف معك وقفة قصيرة عند هذا القسم الثاني من شعر امرئ القيس وهو الذي لا يفسر سيرته ولا يتصل بها. ولعل أحق هذا الشعر بالعناية قصيدتان اثنتان.

الأولى : «قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل»

الثانية : «ألا أنعم صباحًا أيها الطلل البالي»

فأما ما عدا هاتين القصيدتين، فالضعف فيه ظاهر

والاضطراب فيه بين والتكلف والإسفاف فيه يكادان يلمسان باليد.

وقد يكون لنا أن نلاحظ قبل كل شيء ملاحظة لا أدرى كيف يتخلص منها أنصار القديم، وهي أن امرأ القيس - إن صحت أحاديث الرواة - يمني، وشعره قرشي اللغة، لا فرق بينه وبين القرآن في لفظه وإعرابه وما يتصل بذلك من قواعد الكلام - ونحن نعلم - كما قدمنا - أن لغة اليمن مخالفة كل المخالفة للغة الحجاز، فكيف نظم الشاعر اليمنيّ شعره في لغة أهل الحجاز ؟ بل في لغة قريش خاصة ؟ سيقولون، نشأ امرؤ القيس في قبائل عدنان وكان أبوه ملكًا على بني أسد وكانت أمه من بني تغلب وكان مهلهل خاله، فليس غريبًا أن يصطنع لغة عدنان ويعدل عن لغة اليمن. ولكننا نجهل هذا كله ولا نستطيع أن نثبته إلا من طريق هذا الشعر الذي نسب إلى امرئ القيس. ونحن نشك في هذا الشعر ونصفه بأنه منتحل.

وإذًا، فنحن ندور، نثبت لغة امرئ القيس التي نشك فيها بشعر امرئ القيس الذي نشك فيه. على أننا أمام مسألة أخرى ليست أقل من هذه المسألة تعقيدًا. فنحن لا نعلم ولا نستطيع أن نعلم الآن أكانت لغة قريش هي اللغة السائدة في البلاد العربية أيام امرئ القيس؟ وأكبر الظن أنها لم تكن لغة العرب في ذلك الوقت، وأنها إنما أخذت تسود في أواسط القرن السادس للمسيح وتمت لها السيادة بظهور الإسلام كما قدمنا .

وإذًا فكيف نظم امرؤ القيس اليمني شـعره في لغة القرآن مع أن هذه اللغـة لم تكن سائدة في العـصر الذي عـاش فيـها امـرؤ القيس؟ وأعجب من هذا أنك لا تجد مطلقًـا في شعر امرئ القيس لفظًا أو أسلوبًـا أو نحواً مـن أنحـاء القول يـدل على أنه يمني، . فمـهمـا يكن امرؤ القـيس قد تأثر بلغـة عدنان فكيف نسـتطع أن نتصور أن لغته الأولى قد ميحت من نفسه محواً تامًا ولم يظهر لها أثر ما في شعره ؟ نظن أن أنصار القديم سيـجدون كثيرًا من المشقة والعناء ليحلوا هذه المشكلة. ونظن أن إضافة هذا الشعر إلى امرئ القيس مستحيلة قبل أن تحل هذه المشكلة .

على أننا نحب أن نسـأل عن شيء آخر، فـامرؤ القـيس ابن أخت مهلهل وكليب ابني ربيـعة - فيمـا يقولون - وأنت تعلم أن قصة طويلة عـريضة قد نسجبت حـول مهلهل وكليب هذين، هي قصة البسوس وهذه الحـرب التى اتصلت أربعين سنة - فيما يقول القصاص - وأفـسدت ما بين القبيلتين الأخـتين بكر وتغلب. فمن العجب ألا يشير امرؤ القيس بحرف واحد إلى مقتل خاله كليب، ولا إلى خاله مهلهل، ولا إلى هذه المحن التي أصابت أخواله من بني تغلب، ولا إلى هذه المآثر التي كانت لأخواله على بني بكر.

وإذًا، فأينما وجهت فلن تجد إلا شكًا، شكًا في القصة، شكًا في اللغـة، شكًا في النسب، شكًا في الرحلة، شكًا في الشـعر. وهم يريدون بعـد هذا أن نؤمن ونطمـئن إلى كل مـا يتحـدث به

القدماء عن امرئ القيس ! نعم نستطيع أن نؤمن وأن نطمئن لو أن الله قد رزقنا هذا الكسل العقلي الذي يحبب إلى الناس أن يأخذوا بالقديم تجنبًا للبحث عن الجديد. ولكن الله لم يرزقنا هذا النوع من الكسل، فنحن نؤثر عليه تعب الشك ومشقة البحث.

وهذا البحث ينتهي بنا إلى أن أكثر هذا الشعر الذي يضاف لامرئ القس ليس من امرئ القيس في شيء وإنما هو محمول عليه حملاً ومُختلق عليه اختلاقًا، حمل بعضه العرب أنفسهم، وحمل بعضه الآخر الرواة الذين دونوا الشعر في القرن الثاني للهجرة.

ولننظر في المعلقة نفسها، فلسنا نعرف قصيدة يظهر فيها التكلف والتعمل أكثر مما يظهران في هذه القصيدة. لا نحفل بقصة تعليق هذه القصائد السبع أو العشر على الكعبة أو في الدفاتر. فما نظن أن أنصار القديم يحفلون بهذه القصة التي نشأت في عصر متأخر جدًا والتي لا يثبتها شيء في حياة العرب وعنايتهم بالآداب. ولكننا نلاحظ أ القدماء أنفسهم يشكون في بعض هذه القصيدة فهم يشكون في صحة هذين البيتين :

ترى بعر الآرام في عَرَصَاتها وقيعانها كأنه حبُّ فُلفلِ
كأني غداة البين يوم تحمَّلوا لدَى سَمُرات الحيّ ناقف حنظلِ

وهم يشكون في هذه الأبيات :

وقربة أقوام جعلتُ عصامَها على كاهل مني ذلول مرحّل
ووادٍ كجوف العَير قفر قطعته به الذئبُ يعوي كالخليع المعيَّل

فَقُلْتُ له لما عوى إن شأننا قليلُ الغنى إن كنت لما تموّل
كلانا إذا ما نال شيئًا فإنه ومن يحترث حَرْثي وحرثك يهزل

وهم بعد هذا يختلفون اختلافًا كثيرًا في رواية القصيدة، في ألفاظها وفي ترتيبها، ويضعون لفظًا مكان لفظ وبيتًا مكان بيت. وليس هذا الاختلاف مقصورًا على هذه القصيدة، وإنما يتناول الشعر الجاهلي كله. وهو اختلاف شنيع يكفي وحده لحملنا على الشك في قيمة هذا الشعر/ وهو اختلاف قد أعطى للمستشرقين صورة سيئة كاذبة من الشعر العربي، فخيّل إليهم أنه غير متسق ولا مؤتلف، وأن الوحدة لا وجود لها وأنك تستطيع أن تقدم وتؤخر وأن تضيف إلى الشاعر شعر غيره دون أن تجد في ذلك حرجًا أو جناحًا مادمت لم تخل بالوزن ولا بالقافية.

وقد يكون هذا صحيحًا في الشعر الجاهليّ، لأن كثرة هذا الشعر منتحلة مصطنعة. فأما الشعر الإسلاميّ الذي صحت نسبته لقائليه فأنا أتحدى أي ناقد أن يعبث به أقل عبث دون أن يفسده. وأنا أزعم أن وحدة القصيدة فيه بينة، وأن شخصية الشاعر فيه ليست أقل ظهورًا منها في أي شعر أجنبي. إنما جاء هذا الخطأ من اتخاذ هذا الشعر الجاهلي نموذجًا للشعر العربي؛ مع أن هذا الشعر الجاهلي - كما قدمنا - لا يمثل شيئًا ولا يصلح إلا نموذجًا لعبث القصاص وتكلفة الرواة .

ونظن أن أنصار القديم لا يخالفون في أن هذين البيتين قلقان في القصيدة، وهما :

وليل كموج البحر أرخى سدوله   عليَّ بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه   وأردف أعجازاً وناء بكلكل

فقد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذي يليهما، وهو :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي   بصبح وما الإصباح منك بأمثل

وهذا البيتان أشبه بتكلف المشطّر والمخمّس منهما بأي شيء آخر :

فإذا فرغنا من هذا الشعرالذي لا نكاد نختلف في أنه دخيل في القصيدة، فقد نستطيع أن نرد القصيدة إلى أجزائها الأولى، وهذه الأجزاء هي، أولاً وقوف الشاعر على الدار، وما يتصل بذلك من بكاء وإعوال، ثم ذكره أيام لهوه مع العذارى، ثم عتابه لصاحبته وما يتصل بذلك من وصف خليلته، ثم ذكر الليل والاستطراد منه إلى الصيد وما يتوسل به إلى الصيد من وصف الفرس، ثم ذكر البرق وما يتبعه من السيل.

ولنسرع إلى القول بأن وصف اللهو مع العذارى ومع ما فيه من فحش أشبه بأن يكون من انتحال الفرزدق منه بأن يكون جاهليًا. فالرواة يحدثوننا أن الفرزدق خرج في يوم مطير إلى ضاحية البصرة فاتبع أثاراً حتى انتهى إلى غدير وإذا فيه نساء يستحممن، فقال : ما أشبه هذا اليوم بيوم دارة جُلجُل، وولى متصرفًا، فصاح النساء به، يا صاحب البغلة، فعاد إليهن فسألنه

وعزمن عليه ليحدثنهن بحديث دارة جليل، فقصّ عليهن قصة امرئ القيس وأنشدهنّ قوله :

ألا ربّ يوم لك منهنّ صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل

(الأبيات)

والذين يقرءون شعر الفرزدق ويلاحظون فحشه وغلظته وأنه قد ليم على هذا الفحش وعلى هذه الغلظة، لا يجدون مشقة في أن يضيفوا إليه هذه الأبيات، فهي بشعره أشبه. وكثيراً ما كان القدماء يتحدثون بمثل هذه الأحاديث يضيفونها إلى القدماء وهم ينتحلونها من عند أنفسهم. ومهما يكن من شيء، فلغة هذه الأبيات كلغة القصيدة كلها عدنانية قرشية يمكن أن تصدر عن شاعر إسلامي اتخذ لغة القرآن لغة أدبية.

أما وصف امرئ القيس لخليلته وزيارته إياها، وتجشمه ما تجشم للوصول إليها، وتخوفها الفضيحة حين رأته، وخروجها معه وتعفيتها آثارهما بذيل مرطها، وما كان بينهما من لهو، فهو أشبه بشعر عمر بن أبي ربيعة منه بأي شيء آخر. فهذا النحو من القصص الغرامي في الشعر فن عمر بن أبي ربيعة قد احتكره احتكاراً ولم ينازعه فيها أحد. ولقد يكون غريباً حقًا أن يسبق امرؤ القيس إلى هذا الفن ويتخذ فيه هذا الأسلوب ويعرف عنه هذا النحو، ثم يأتي ابن أبي ربيعة فيقلده فيه ولا يشير أحد من النقاد إلى أن ابن أبي ربيعة قد تأثر بامرئ القيس مع أنهم قد أشاروا إلى

تأثير امـرئ القيس في طائفة من الشعـراء في أنحاء من الوصف. فكيف يمكن أن يكون امـرؤ القيس هو منشئ هذا الفن مـن الغزل الذي عاش عليه ابن أبي ربيعة والذي كون شـخصية ابن أبي ربيعة الشعرية ولا يعرف له ذلك ؟

وأنت إذا قرأت قصيدة أو قصيدتين من شعر ابن أبي ربيعة لم تكد تشك في أن هذا الفن فنه ابتـكره ابتكاراً واستـغله استـغلالاً قـويًا، وعرفت العـرب له هذا. وقل مـثل هذا في هذا القـصص الغـراى الذي تجده في قـصيدة امـرئ القيس الأخـرى، «ألا أنعم صباحًا أيها الطلل البالي». ففي هذا القصص الفاحش فن ابن أبي ربيعة وروح الفرزدق. ونحن نرجح إذًا أن هذا النوع من الغزل إنما أضيف إلى امـرئ القيس؛ أضافه رواة مـتأثرون بهذين الشـاعرين الإسلاميين.

بقي الوصف، ولا سيما وصف الفرس والصيد. ولكننا نقف فيه موقف التردد أيضًا. واللغة هي التى تضطرنا إلى هذا الموقف. فـالظاهر أن امرأ القـيس كـان قد نبغ في وصـف الخليل والصيـد والسيل والمطر، والظاهر أنه قد استحـدث في ذلك أشياء كثيرة لم تكن مألوفة من قبل. ولكن أقال هذه الأشياء في هذا الشعر الذي بين أيدينا أم قالها فى شعـر آخر ضاع ذهب به الزمان ولم يبق منه إلا الذكرى وإلا جـمل مقتـضبة أخـذها الرواة فنظموها في شـعر محدث نسقـوه ولفقوه وأضافوه إلى شاعـرنا القديم ؟ هذا مذهبنا الذي نرجّحه. فنحن نقبل أن امرأ القيس هو أول من قيد الأوابد،

وشبه الخيل بالعصى والعقبان وما إلى ذلك، ولكننا نشك أعظم الشكْ في أن يكون قد قال هذه الأبيات التى يرويها الرواة. وأكبر الظن أن هذا الوصف الذي نجده في المعلقة وفي اللامية الأخرى فيه شيءٌ من ريح امرئ القيس، ولكن من ريحه ليس غير.

هناك قصيدة ثالثة نجزم نحن بأنها منتحلة انتحالاً. وهي القصيدة البائية التى يقال أن امرأ القيس أنشأها يخاصم بها عَلْقَمة ابن عَبَدَة الفحل، وأن أم جندب زوج امرئ القيس قد غلّبت علقمة على زوجها. وأنت تجد القصيدتين في ديوان امرئ القيس وديوان علقمة. فأما قصيدة امرئ القيس فمطلعها :

خليليّ مُرّا بى على أم جندب   نقضِّ لُبَانات الفؤاد المعذَّب

وأما قصيدة علقمة فمطلعها :

ذهبت من الهجران في كل مذهب   ولم يك حقًّا كلُّ هذا التجنُّب

ويكفي أن تقرأ هذين البيتين لتحس فيهما رقة إسلامية ظاهرة. على أن النظر في هاتين القصيدتين سيقفك على أن هذين الشاعرين قد تواردا على معان كثيرة بل على ألفاظ كثيرة بل على أبيات كثيرة تجدها بنصها في القصيدتين معًا، على أن البيت الذي يضاف إلى علقمة وبه ربح القضية يروى لامرئ القيس، وهو :

فأدركهن ثانيًا من عنانه   يمرّ كمرّ الرائح المتحلّبِ

والبيت الذي خسر به امرؤ القيس القضية يروى لعلقمة، وهو:

فللسوطّ الهوب وللساق درّة   وللزجر منه وقعُ أهوج مُتعَبِ

وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدتين دون أن تجد فيهما فرقًا بين شخصية الشاعرين، بل أنت لا تجد فيهما شخصية ما، وإنما تحس أنك تقرأ كلامًا غريبًا منظومًا في جمع ما يمكن جمعه من وصف الفرس جملة وتفصيلاً. وأكبر الظن أن علقمة لم يفاخر امرأ القيس، وأن أم جندب لم تحكم بينهما، وأن القصيدتين ليستا من الجاهلية في شيء وإنما هما صنع عالم من علماء اللغة لسبب من تلك الأسباب التي أشرنا في الكتاب الماضي إلى أنها كانت تحمل علماء اللغة على الانتحال. وكان أبو عبيدة والأصمعيّ يتنافسان في العلم بالخيل ووصف العرب إياها، أيهما أقدر عليه وأحذق به. وما نظن إلا أن هاتين القصيدتين وأمثالهما أثر من آثار هذا النحو من التنافس بين العلماء من أهل الأمصار الإسلامية المختلفة.

وهنا وقفة أخرى لابد منها. ذلك أن امرأ القيس لا يذكر وحده وإنما يذكر معه من الشعراء علقمة - كما رأيت - وعبيد بن الأبرص. فأما علقمة فلا يكاد الرواة يذكرون عنه شيئًا إلا مفاخرته لامرئ القيس ومدحه ملكًا من ملوك غسان بأبياته التي مطعلها :

طحا بِكَ قلبٌ للحسان طروبٌ ... بُعَيْدَ الشباب عصرَحانَ مشيبُ

وإلا أنه كان يتردد على قريش ويناشدها شعره، وإلا أنه مات بعد ظهور الإسلام أي في عصر متأخر جدًا بالقياس إلى امرئ القيس الذي مهما يتأخر فقد مات قبل مولد النبيّ، والذي نرى نحن أنه عاش قبل القرن السادس وربما عاش قبل القرن الخامس أيضًا.

وأما عبيد فقد التمسنا في سيرته وما يضاف إليه من الشعر ما يعيننا على إثبات شخصية امرئ القيس وشعره فكانت النتيجة محزنة جداً. ذلك أنها انتهت بنا إلى أن نقف من عبيد وشعره الذى وقفناه من امرئ القيس وشعره. وليس علينا في ذلك من ذنب، فالرواة لا يحدثوننا عن عبيد بشيء يقبل التصديق. إنما عبيد عند الرواة والقصاص شخص من أصحاب الخوارق والكرامات، كان صديقًا للجنّ والسماء معًا، عُمِّر عمرًا طويلاً يصلون به إلى ثلاثة قرون ومات ميتة منكرة : قتله النعمان بن المنذر أو المنذر بن ماء السماء في يوم بؤسه. والرواة يعرفون شيطان عبيد. واسم هذا الشيطان هبيد، وقد حاول بعضهم أن يرسل هذا المثل : «لولا هبيد ما كان عبيد». وقد رَوَوْا لهبيد هذا شعرًا وزعموا أنه أراد أن يلهم الشعر ناسًا غير عبيد فلم يوفق. ولعبيد مع الجنّ أحاديث لا تخلو من لذة وعجب. ولكن كل ما نقرأ من أخبار عبيد لا يعطينا من شخصيته شيئًا ولا يبعث الاطمئنان إلا في أنفس العامة أو أشباه العامة.

فأما شعر عبيد فليس أشد من شخصيته وضوحًا. فالرواة يحدثوننا بأنه مضطرب ضائع. وابن سلام يحدثنا في موضع من كتابه «طبقات الشعراء» أنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة إلا قصائد بقدر عشر، ولكنه يحدثنا في موضع آخر أنه لا يعرف له إلا قوله:

أقفر من أهله ملحوبُ ... فالقُطَبِيَّاتُ فالذَّنوب

ثم يقول ابن سلام، لا أدرى ما بعد ذلك. ولكن رواة آخرين يروون هذه القصيدة كاملة ويروون له شعراً آخر في هجاء امرئ القيس ومعارضته، وفي استعطاف حجر على بني أسد. ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي قدمنا مطلعها لتجزم بأنها منتحلة لا أصل لها. وحسبك أنه يثبت فيها وحدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتهما القرآن فيقول :

والله ليس له شريكٌ عَلاَّمُ ما أخفت القلوبُ

فأما شعره الآخر الذي عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة فلا حظَّ له من صحة فيما نعتقد. وذلك فإنّ فيه إسفافًا وضعفًا وسهولة في اللفظ والأسلوب لا يمكن أن تضاف إلى شاعر قديم. ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي أوّلها :

لتعرف أنها من عمل القصّاص، وأن هذا الشعر وأشباهه إنما هو من أثر التنافس بين العصبية اليمنية والمضرية.

ولولا أننا نؤثر الإيجاز ونحرص عليه لروينا لك هذا الشعر ووضعنا يدك على مواضع التوليد فيه، ولكن الرجوع إلى هذا الشعر يسير والحكم عليه أيسر. وإذا فكل شعر امرئ القيس الذي يتصل بشعر عبيد هذا منحول أيضًا كشعر عبيد .

وقد رأيت من هذه الإلمامة القصيرة بهؤلاء الشعرآء الثلاثة (امرؤ القيس وعبيد وعلقمة) أن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر وأن الكثرة المطلقة من هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئًا ولا تنفي

شيئًا بالقياس إلى العصر الجاهليّ، لا نستثنى من ذلك إلا قصيدتين اثنتين لعلقمة :

الأولى : «طحا بك قلبٌ للحسان طروبُ»

الثانيــة : «هل ما علمت وما استودعت مكتوم»

فقد يمكن أن يكون لهاتين القصيدتين نصيب من الصحة مع الشيء من التحفظ في بعض أبيات القصيدة الثانية. ولكن صحة هاتين القصيدتين لا تمس رأينا في الشعر الجاهلي، فقد رأيت أن علقمة متأخر العصر جدًا، وأنه مات بعد ظهور الإسلام، ورأيت أيضًا أنه كان يأتي قريشًا ويعرض عليها شعره. على أننا احتفظنا لأنفسنا بالشك في بعض أبيات القصيدة الثانية يظهر فيها التوليد، وهي هذه الأبيات التي يذهب فيها الشاعر مذهب الحكمة وضرب المثل .

3

عمرو بن قميئة

مهلهل - جليلة

وشاعـران آخران يتـصل ذكرهمـا بذكر امـرئ القيـس. كان أحدهما - فـيما يقول الرواة - صـديقًا له، صحبـه في رحلته في قسطنطينيـة، ولم يعد من هذه الرحلة كـما لم يعد امـرؤ القيس، وهو عمرو بن قيمئة. وكان الآخـر خال امرئ القيس - فيما يقول الرواة - وهو مهلهل بن ربيعة .

ولابد من وقفة قصيرة عند هذين الشاعرين، فسترى بعد قليل من التفكـير أن حيـاتهما ليـست أوضح ولا أثبت من حيـاة امرئ القيس وعبيد، وأن شعرهما ليس أصح ولا أصدق من شعر امرئ القيس وعبيد.

ولنلاحظ قبل كل شيء أن بين امرئ القيس وعمـرو بن قيمئة شبهًا غـريبًا، فقد كان امرؤ القيس يسـمى الملك الضلّيل. وفسرنا نحن هذا الاسم تفـسيـرًا غيـر الذي اتفق عليـه الرواة وأصحـاب اللغة، فقلنا إنه الملك المجـهول الذي لا يعرف عنه شيء، قلنا إنه ضُلُّ بن قُلّ. وكانت العرب تسمّى عمرو بن قـميئة عَمْرًا الضائع. فأما المتأخرون من الرواة، بعد الإسلام، فقد التمسوا لهذه التسمية

تفسيرًا فوجدوه في سـهولة ويسر، أليس قد رحل مع امرئ القيس في القسطنطينية ؟ أليس قد مـات في هذه الرحلة ؟ فهو إذًا عمرو الضائع، لأنه ضاع في غـير قصد ولا وجه. أمـا نحن فنفسر هذا الاسم كمـا فسرنا اسم امـرئ القيس، ونرى أن عمـرو بن قميـئة ضاع كما ضاع امـرؤ القيس من الذاكرة، ولم يعرف من أمره شئ إلا اسمه هذا كما لـم يعرف من أمر امرئ القيس ولا من أمر عبيد إلا اسمـهما، ووضعت له قـصة كمـا وضعت لكل من صاحبيـه قصة، وحمل عليه شعر كما حمل على صاحبيه الشعر أيضًا .

قال الرواة : إن ابن قميئة عُمِّر طويلاً وعرف امرأ القيس وقد انتهت به السنّ إلى الهرم، ولكن امرأ القيس أحبـه واستصحبه في رحلتـه رغم سنه. قال ابن سـلام : إن بني أقَيْش كانوا يدّعـون بعض شعر امرئ القيس لعمرو بن قميئة، وليس هذا بشيء. وفي الحق أن هذا ليس بشيء؛ فإن هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمرو بن قميئة كما لا يمكن أن يكون لامـرئ القيس، فهو شعر محدَث محمول.

وإذا كان عمـرو بن قميئة لم يعرف امـرأ القيس، إلا بعد أن تقدّمت به السنّ وأدركه الهرم، فيجب أن يكون قد قال الشعر قبل امرئ القيس الذي لم تتقدّم به السنّ. والرواة يزعمون أن ابن قميئة قال الشـعر في شبابه الأول. وإذًا فليس امـرؤ القيس هو أوّل من فتح للناس باب الشعر. ولكن مـا لنا نقف عند شيء كهذا والرواة يضطربون فـيه اضطرابًا شـديدًا؟ فهم يزعـمون أن أوّل من قَـصّد

القصائد مهلهل بن ربيعة خال امرئ القيس وكأن امرئ القيس إنما جاءه الشعر من قِبَل أمّه. ومعنى ذلك أن الشعر عدنانيّ لا قحطانيّ. ومن هنا نشأت نظرية أخرى تزعم أن الشعر يماني كله، بدئ بامرئ القيس في الجاهلية وختم بأبي نواس في الإسلام. فأنت ترى أنا حين نقف عند مسألة كهذه لا نتجاوز العصبية بين عدنان وقحطان. ولكن سترى أكثر من هذا بعد قليل.

قصة عمرو بن قميئة التي يرويها الرواة ليست شيئًا قيمًا، وإنما هي حديث كغيره من الأحاديث، فهم يزعمون أن أباهُ توفيّ عنه طفلاً فكفله عمه، ونشأ عمرو جميلاً وضيء الطلعة فكَلِفت به امرأة عمه وكتمت ذلك حتى إذا غاب زوجها لأمر من أموره أرسلت إلى الفتى، فلما جاء دعته إلى نفسها، فامتنع وفاء لعمه وامتناعًا عن منكر الأمر، وانصرف. ولكنها حنقت عليه وألقت على أثره جفنة، حتى إذا عاد زوجها أظهرت الغضب والغيظ وقصّت على زوجها الأمر وكشفت عن الأثر؛ فغضب الرجل على ابن أخيه. وهنا يختلف الرواة، فمنهم من يزعم أنه همّ بقتله فهرب إلى الحيرة، ومنهم من يزعم أنه أعرض عنه. ومهما يكن من شيء، فقد اعتذر الشاب إلى عمه في شعر نروى لك منه طرفًا لتلمس بيدك ما فيه من سهولة ولين وتوليد:

خليليّ لا تستعجلاً أن تزوّدا وأن تجمعا شملي وتنتظرا غداً
فما لبثي يومًا بسائق مغنم ولا سرعتي يومًا بسائقة الرّدَى
وإن تنظرا في اليوم أقض لُبانةً وتستوجبا منّا عليّ وتُحمدا

لعمرك ما نفس بجَدٍ رَشيدةٌ ... تؤامرني سوءاً لأصرم مرثداً
وإن ظهرت مني قوارص جمَّةٌ ... وأفرغ من لؤمي مراراً وأصعدا
على غير جرم أن أكون جنيته ... سوى قول باغ كادني فتجهّدا
لعمري لنعم المرء تدعو بخلّة ... إذا ما المنادي في المقامة ندّدا
عظيم رماد القدْر لا متعبّس ... ولا مؤيس منها إذا هو أوقدا
وإن صرّحت كَحْلٌ وهبَّت عَرِيَةٌ ... من الريح لم تترك من المال مرتدا
صبرت على وطء الموالي وخطبهم ... إذا ضنّ ذو القربى عليهم وأخمدا
ولم يحم حُرْم الحيّ إلا محافظٌ ... كريم المحيّا ماجد غير أجردا

ونظن أن النظر في هذه القصة، وفي هذه القصيدة، يكفي ليقتنع القارئ بأننا أمام شيء منتحل متكلف لاحظّ له من صدق. وليس خيراً من هذه القصيدة هذا الشعر الذي يقال إن عمرو بن قميئة أنشأه لمّا تقدّمت به السنّ يصف به هرمه وضعفه. ولعله قاله قبل أن يرتحل مع امرئ القيس إلى بلاد الروم. ويزعم الشعبيّ، أو من روى عن الشعبيّ، أن عبد الملك بن مروان تمثل به في علّته التي مات فيها. وهو :

كأني وقد جاوزتُ تسعين حجّةً ... خلعتُ بها عني عِنانَ لجامي
على الراحتين مرّةً وعلى العَصا ... أنوء ثلاثاً بعدهن قيامي
رمتني بناتٌ من حيث لا أرى ... فما بال من يُرْمَى وليس برام
فلو أنّ ما أُرْمَى بنبل رميته ... ولكنما أُرْمي بغير سهام
إذا ما رآني الناس قالوا ألم يكن ... حديثاً جديد البرى غير كَهام
وأفنَى وما أُفْني من الدهر ليلة ... وما يُغني ما أفنيت سلك نظامي
وأهلكني تأميل يوم وليلة ... وتأميلُ عام بعد ذاك وعام

فنحن نستطيع بعد هذا أن نضيف عمرو بن قميئة إلى صاحبيه الضائعين (عبيد وامرئ القيس)، وأن ننتقل إلى مهلهل لنرى ماذا يمكن أن يثبت لنا من أمره وشعره.

فأما أمره، فنظن أنه يسير لا سبيل إلى الاختلاف فيه. فيجب أن نبلغ من السذاجة حظًا غير قليل لنسلم بما كان يتحدث به الرواة من أمر هذه القصة الطويلة العريضة : قصة البسوس، ونظن أن الاتفاق يسير على أن هذه القصة قد طوّلت ونمّيت وعظم أمرها في الإسلام حين اشتدّ التنافس بين ربيعة ومضر من ناحية، وبين بكر وتَغْلِب من ناحية أخرى. وليس مهلهل في حقيقة الأمر إلا بطل هذه القصة؛ فقد عم أمره وارتفع شأنه بمقدار ما نميت هذه القصة وطُوّل فيها. ولسنا ننكر أن خصومة عنيفة كانت بين القبيلتين الشقيقتين بكر وتغلب في العصور الجاهلية القديمة، وأن هذه الخصومة قد انتهت إلى حروب سفكت فيها الدماء وكثرت فيها القتلى، ولكن أسباب هذه الخصومة ومظاهرها وأعراضها وآثارها الأدبية قد ذهبت كلها ولم يبق منها إلا ذكرى ضئيلة تناولها القصاص فاستغلوها استغلالاً قويًا، ووجدت بكر وتغلب وربيعة كلها حاجتها في هذا الاستغلال. ولم لا ؟ ألم تكن النبوّة والخلافة ومظاهر الشرف كلها لمضر في الإسلام ؟ وكيف يستطيع العرب من ربيعة أن يؤمنوا لمضر بهذه السيادة وهذا المجد دون أن يثبتوا لأنفسهم قديم العهد على أقل تقدير مجدًا وشرفًا وسيادة ؟ وقد فعلوا : فزعموا أنهم كانوا سادة العرب من عدنان في

الجاهلية : كان منهم الملـوك والسادة، بقول النابغة : * أتاك بقول هَلْهَلِ النسْجِ كَاذِبِ*

وليس من شك في أن شـعر مـهلهل مـضطرب، فيـه هلهلة واختلاط. ولكننا نستطيع أن نجد هذه الهلهلة نفسها في شعر امرئ القيس وعبيد وابن قميئة وكثير غيرهم من شعراء العصر الجاهلي، فقد كانوا جميعًا مهلهلاً إذًا .

غير أننا لا نسـتطيع أن نطمئن إلى أن يهلهل شعـراء الجاهلية جميـعًا الشعـر بحيث يصبح لكل واحد منهم شـخصيات شـعرية مـخـتلفة تـتفـاوت في القـوة والضـعف وفي الشـدّة واللين وفي الإغراب والسهولة. وإذًا، فـمن الذي هلهل الشعر ؟ هلهله الذين وضعوه من القصّاص والمنتحلين وأصـحاب التنافس والخصومة بعد الإسلام.

ويحسن أن نظهرك على شيء من شعر مهلهل لترى كما نرى أنه لا يمكن أن يكون أقدم شعر قالته العرب :

أليـلتنا بـذي حُـسُم أنيـري ... إذا أنت انقـضـيت فـلا تحوري
فـإن يك بـالذنائب طال لـيلي ... فـقـد أبكي من الليل القـصيـر
فلـو نُبِش المقـابـرُ عن كُلَيْب ... لأخـبـر بـالذنائب أيّ زير
ويوم الشـعـشـمين لقـرّ عـينًا ... وكـيـف لقـاءُ مَنْ تحت القـبور
عـلـى أني تـركـت بـواردات ... بُجَـيْـرًا في دم مـثـل العـبـيـر
هتكـت به بيـوت بني عُـبـاد ... وبعض الغـشم أشفى للصـدور
على أن لـيس يوفي من كـليب ... إذا برزت مـخـبَّـأة الخـدور

وهمّــام بن مُــرّةَ قــد تركـنا عليـه القُـشْعـمـان من النسـور
بنوء بصدره والرمح فيهـفلولا ويخلجـه خـذَبٌ كـالبـعـيـر
الريحُ أسُـمعُ مَـن بِحُـجْـر صليلُ البـيـضَ تقـرع بالذكـور
فـدى لبنى شقـيـقة يوم جـاءوا كـأسد الغـاب لجّت فى الزئيـر
كـأنّ رمـاحـهـم أشطانُ بئْـر بعـيـد بين جـالَيْـهـا جـرور
غـداة كـأننا وبني أبينـاً بجنـب عُنَيْـزة رَحَـيَـا مُـدير
تطلُّ الخـيـل عـاكـفـةٌ عليـهـم كـأنّ الخـيل تُـرْحَض في غـدير

أليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر وتطَّرد قافيته وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم لا يشذ في شيء ولا يظهر عليه شيء من أعراض القدم أو مما يدل على أن صاحبه هو أوّل من قصّد القصيد وطوّل الشعر ؟

أليس يقع في نفسك هذا كله موقع الدهش حين تلاحظ معه سهولة اللفظ ولينه وإسفاف الشاعر فيه إلى حيث لا تشك أنه رجل من الذين لا يقدرون إلا على مبتذل اللفظ وسُوقيِّه ؟

ولكننا لا نريد أن نترك مهلهلاً هذا دون أن نضيف إليه امرأة أخيه جليلة التي رثت كليبًا - فيما يقول الرواة - بشعر لا ندري أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشدّ منه سهولة ولينًا وابتذالاً، مع أننا نقرأ للخنساء وليلى الأخيلية شعراً فيه من قوة المتن وشدّة الأسر ما يعطينا صورة صادقة للمرأة العربية البدوية .

قال جليلة :

يا ابنة الأقـوام إن شـئـت فـلا   تعـجَلي باللوم حـتى تسـألي
فـإذا أنـت تبـينـت الذي   يوجب اللـوم فلومي واعـذُلي
إن تكن أخت امرئ ليمت على   شَـفَقٍ منهـا عليـه فـافـعلي
جلّ عندي فـعل جَـسّـاسٍ فيـا   حسرتي عـمـا انجلى أو ينجلي
فـعل جسّاس على وجـدي به   قـاصم ظهـري ومُـدْن أجلي
يا قـتـيـلا قـوّض الـدهر به   سـقف بيتَيَّ جـمـيـعًـا من عَلِ
هدم البـيتَ الذي اسـتـحـدثـتـه   وانثـنى في هـدم بيـتي الأوّلِ
ورمـاني قـتـلـه من كَـثَـبٍ   رمـيـة المُصْـمى بـه المستـأصلِ
يا نسـائـي دونكنّ اليـوم قـدْ   خـصّـني الدهر برزء مـعـضلِ
خـصّـني قـتـل كليب بـلظى   من ورائي ولظـى مـسـتـقـبلي
ليس من يبـكي ليـومـيـه كـمن   إنمـا يبـكي لـيـوم ينـجلي

وقد أعـرضنا فى كل هذه الأحاديث عن أسجـاع ما نظن أن أحدًا يرتابُ فى أنها مصنوعة متكلفـة. ونعتقد أن قراءة هذا الشعر الذي رويناه تكفى لنضيف في غير مشقـة مهلهلاً وامرأة أخيه إلى ابن أخته امرئ القيس.

وقد فرغنا من امرئ القيس ومن يتصل به من الشعراء، ولكننا لم نفرغ من الشعراء أنفسهم، فـلابدَ من وقفات أخرى قصيرة عند طائفة منهم. وستثبت لك هذه الوقفات أننا لسنا غلاة ولا مسرفين إن خشينا ألا يقتصر الشك على امرئ القيس وشعره .

4

عمرو بن كلثوم

الحارث بن حِلِزة

ونحن حين ندفع مهلهلاً وامرأة أخيه إلى هذين الشاعرين من أصحاب المعلقات لا نتجاوز ربيعة بل لا نتجاوز هذين الحيين من ربيعة وهما حيّا بكر وتغلب. فعمرو بن كلثوم تغلبي، وهو في عرف الرواة لسان تغلب الناطق، هو الذي سجل مفاخرها وأشاد بذكرها في شعره، أو بعبارة أدق : في قصيدته التي تروى بين المعلقات. وقد كان - فيما يقول الرواة - بطلاً من أبطال تغلب ورث القوة والأيد وشدّة البأس وإباء الضيم عن جدّه مهلهل، فقد كانت أمه ليلى بنت مهلهل.

وقد أحيط عمرو بن كلثوم في مولده ونشأته بل في مولد أمه بطائفةٍ من الأساطير لا يشك أشدّ الناس سذاجة في أنها لون من ألوان العبث والانتحال.

زعموا أن مهلهلاً لما ولدت له ليلى أمر بوأدها فأخفتها أمها، ثم نام فأتاه آت وتنبأ له بأن ابنته هذه ستلد ابنًا يكون له شأن، فلما أصبح سأل عن ابنته فقيل وئدت فكذب وألح فأظهرت له فأمر بإحسان غذائها. ثم تزوّجت كلثومًا فما زالت ترى فيما يرى

النائم من يأتيها فـيخبرها عن ابنها بالأعـاجيب حتى ولدته ونَّأته. قالوا وقد سـاد عمرو عمرو بن كلثـوم قومه ولما يتجاوز الخـامسة عشرة.

فكل هذه الأحـاديث، التي نشيـر إليها إشـارة، تدل على أن عمـرو بن كلثوم قد أحيط بطائفـة من الأساطير جـعلته إلى أبطال القصص أقرب مـنه إلى أشخاص التاريخ. ومع ذلك، فـقد يظهر أنه وجد حـقًا، وقد يظهـر أنه على خلاف من قـدّمنا ذكرهم من الشعراء. وقد أعـقب؛ فصاحب الأغاني يحدّثنا بأن له عـقبًا كان باقيًا إلى أيامه.

وسواء أكان عمرو بن كلثوم شـخصًا من أشخاص التاريخ أم بطلاً من أبطال القصص، فإن القصيدة التي تنسب إليه لا يمكن أن تكون جاهلية أو لا يمـكن أن تكون كثرتها جاهليـة. وهل نستطيع قبل كل شيء أن نطمئن إلى ما يتـحدّث به الرواة من أن عمرو بن كلثوم قتل ملكًا من ملوك الحيرة هو عمرو بن هند المشهور، وذلك حين بغى عمرو بن هند هذا وانتهى به الطغيان إلى أن طمع في أن تستخدم أمه ليلى بنت مـهلهل أم عمرو هذا؟ قال الرواة : فطلبت هند أم الملك إلى ليلى بنـت مهلهل أن تناولهـا طبقًـا؛ فأجـابتهـا ليلى: لتقم صاحبـة الحاجة إلى حاجتهـا، فألحت هند، فصاحت ليلى : واذُلاَّه يا لتغلب ! وكـان ابنها عمـرو في قبة الملك فـسمع دعاءهـا فوثب إلى سـيف معلق فـضرب به الملك، ونهـضت بنو تغلب فنهبوا قبة الملك وعادوا إلى باديتهم .

غير أن النص التاريخي الذي يثبت هذه القصة لم يصل إلينا بعد. وهل من المعقول أن يقتل ملك الحيرة هذه القتلة ويقف الأمر عند هذا الحد بين آل المنذر وبني تغلب من ناحية وبين ملوك الفرس وأهل البادية من ناحية أخرى ؟ أليس هذا لونًا من الأحاديث التي كانت يتحدّث بها القصاص يستمدّونها من حاجة العرب إلى المفاخرة والتنافس ؟ بلى ! وقصيدة عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذي كان ينتحل مع هذه الأحاديث. وأنت إذا قرأت هذه القصيدة رأيت أن مهلهلاً لم يكن يتكثر وحده وإنما أورث التكثير والكذب سبطه عمرو بن كلثوم؛ فلسنا نعرف كلمة تضاف إلى الجاهليين وفيها من الإسراف والغلوّ ما في كلمة عمرو بن كلثوم هذه. على أن رأى الرواة فيها يشبه رأيهم في معلقة امرئ القيس، فهم يشكون في بعضها وهم يختلفون في الأبيات الأولى منها : أقالها عمرو بن كلثوم أم قالها عمرو بن عديّ ابن أخت جَذِيمة الأبرش ؟ فأما الذين يضيفون هذه الأبيات لعمرو بن كلثوم فيرون أن مطلع القصيدة :

* ألا هُبِّي بصحنك فاصبحينا *

وأما الآخرون فيرون أن مطلعها :

* قفي قبل التفرق يا ظعينا *

وأولئك وهؤلاء لا يختلفون في إنطاق عمرو بن عدي بالبيتين :

صددت الكأسَ عنا أمَّ عمرو ... وكان الكأس مجراها اليمينا
وما شَرُّ الثلاثة أم عمروٍ ... بصاحبك الذي لا تصبحينا

وأنت حين تمضي في القصيدة ترى فيها أبياتًا مكررة تقع في وسط القصيدة وفي آخرها. ولكن هذا النحو من الاضطراب مشترك في أكثر الشعر الجاهلي، مصدره اختلاف الروايات. فإذا قرأت القصيدة نفسها فستجد فيها لفظًا سهلاً لا يخلو من جزالة، وستجد فيها معاني حسانًا وفخرًا لا بأس به لولا أن الشاعر يسرف فيه من حين إلى حين إسرافًا ينتهي به إلى السخف كقوله :

إذا بلغ الرضيعُ لنا فطامًا ... تخرُّ له الجبابر ساجدينا

وستجد فيها أبياتًا تمثل إباء البدوى للضيم واعتزازه بقوته وبأسه كقوله :

ألاَ لا يجهلَنْ أحدٌ علينا ... فنجهل فوق جهل الجاهلينا

قلت إن هذا البيت يمثل إباء البدويّ للضيم. ولكنى أسرع فأقول إنه لا يمثل سلامة الطبع البدويّ وإعراضه عن تكرار الحروف إلى هذا الحد الممل :

ألاَ لا يجهلَنْ أحدٌ علينا ... فنجهلَ فوق جهل الجاهلينا

فقد كثرت هذه الجيمات والهاءات واللامات واشتدّ هذا الجهل حتى مُلَّ. وهم يحملون على الأعشى بيتًا فيه مثل هذا النوع من التعسف. ولكنا نشك في صحة هذا البيت الذي يضاف إلى الأعشى.

ومهما يكن من شيء، فإن في قصيدة ابن كثلون هذه من رقة اللفظ وسهولته ما يجعل فهمها يسيرًا على أقل الناس حظًا من العلم باللغة العربية في هذا العصر الذي نحن فيه. وما هكذا كانت تتحدّث العرب في منتصف القرن السادس للمسيح وقبل ظهور الإسلام بما يقرب من نصف قرن. وما هكذا كانت تتحدّث ربيعة خاصة في هذا العصر الذي لم تسد فيه لغة مضر ولم تصبح فيه لغة الشعر. بل ما هكذا كان يتحدّث الأخطل التغلبيّ الذي عاش في العصر الأموي أى بعد ابن كلثوم بنحو قرن. واقرأ هذه الأبيات وحدّثني أتطمئن إلى جاهليتها :

قفي قبل التفرّق يا ظعينا نخبّرك اليقين وتُخبرنا
قفى نسألْك هل أحدثت صرْمًا لوَشْك البين أم خُنت الأمينا
بيوم كريهة ضربًا وطعنًا أقرّبه مواليك العيونا
وإن غدًا وإن اليوم رهن وبعد غد بما لا تعلمينا
تُريكَ إذا دخلتَ على خَلاَء وقد أمنت عيونَ الكاشحينا
ذراعَىْ عَيطَل أدماء بكرٍ هجانَ اللون لم تقرأ جنينا
وثديًا مثل حُقِّ العاج رَخْصًا حَصانًا من أكف اللامسينا
ومَتْنَىْ لَدْنَة سَمَقت وطالت روادفها تنوء بما ولينا
ومأكَمَةً يضيق الباب عنها وكشحًا قد جُننت به جنونا
وساريتَىْ بَلَنْط أو رُخام يرنّ خشاش حليهما رنينا

واقرأ هذه الأبيات أيضًا :

ألا لا يعلم الأقوام أنّا تضعضعنا وأنا قد ونينا
ألا لا يجهلنْ أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
بأي مشيئة عمرو بن هند نكون لقَيْلكم فيها قطينا
بأي مشيئة عمرَو بن هند نُطيع بنا الوشاةَ وتزدرينا
تَهَدَّدْنا وأوعِدْنا رويداً متى كنا لأمك مقتوينا
فإن قناتَنا يا عَمرو أعيت على الأعدا قبلك أن تلينا

وهذه الأبيات :

ونحن التاركون لما سخطنا ونحن الآخذون لما رضينا
وكنا الأيمنين إذا التقينا وكان الأيسرينا بنو أبينا
فصالوا صولةً فيمن يليهم وصُلْنا صولة فيمن يلينا
فأبَوا بالنهاب وبالسبايا وأبنا بالملوك مصفدينا
إليكم يا بني بكر إليكم ألمّا تعرفوا منا اليقينا

وهذه الأبيات وقارن بينها وبين الأبيات الأخيرة :

وقد علم القبائل من مَعدٍّ إذا قُبَبٌ بأبطحها بُنينا
بأنا المطعمون إذا قدَرنا وأنّا المهلكون إذا ابتُلينا
وأنا المانعون لما أردنا وأنا النازلون بحيث شينا
وأنا التاركون إذا سخطنا وأنا الآخذون إذا رضينا
وأنا العاصمون إذا أطعنا وأنا العارمون إذا عُصينا
ونشرب إن وردنا الماء صَفْواً ويشرب غيرنا كَدَرًا وطينا

وهذه الأبيات :

إذا ما المَلْكُ سلم الناسَ خسفًا أبينا أن نقرّ الذل فينا
لنا الدنيا ومن أمسى عليها ونبطش حين نبطش قادرينا
ملأنا البر حتى ضاق عنا وماء البحر نملؤه سفينا
إذا بلغ الرضيع لنا فطامًا تخرّ له الجبابر ساجدينا

أمتن من هذه القصيدة وأرصن قصيدة الحارث بن حلّزة، وكان لسان بكر، فيما يقول الرواة، ومحاميها والذائد عنها بين يدي عمرو بن هند أيضًا. زعموا أن عمرو بن هند أصلح بين القبيلتين المختصمتين بكر وتغلب واتخذ منهما رهائن، فتعرّضت رهائن تغلب لبعض الشر وهلكت أو هلك أكثرها، فتجنت تغلب على بكر وطالبت بدية الهلكى، وأبت بكر، وكادت تستأنف الحرب بينهما، واجتمعت أشرافهما إلى عمرو بن هند ليحكم بينهم، وأحس الحارث ميل الملك إلى تغلب فنهض فاعتمد على قوسه وارتجل هذه القصيدة. قالوا وكان به وضح، وكان الملك قد أمر أن يكون بينه وبينه ستار، فلما أخذ ينشد قصيدته أخذ الملك يعجب به ويدنيه شيئًا فشيئًا حتى أجلسه إلى جانبه وقضى لبكر.

ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها ليست مرتجلة ارتجالاً وإنما هي قصيدة نظمت وفكر فيها الشاعر تفكيرًا طويلاً ورتب أجزاءها ترتيبًا دقيقًا. وليس فيها من مظاهر الإرتجال إلا شيء واحد هو هذا الإقواء الذي تجده في قوله :

فـــملكـنا بذلك الـناس حـتى	ملك المنذرين مـاء السـمـاء

فالقافية كلها مرفوعة إلى هذا البيت. ولكن الإقواء كان شيئًا شائعًا حتى عند الشعراء الإسلاميين الذين لم يكونوا يرتجلون في كل وقت. نقول إن قصيدة الحارث أمتن وأرصن من قصيدة ابن كلثوم. وقد نظمتا في عصر واحد، وإن صح ما يقول الرواة، فهما مسوقتان إلى عمرو بن هند. فاقرأ هذه الأبيات للحارث وقارن بينهما في اللفظ والمعنى وبين ما قدّمنا لك من شعر عمرو :

ملكٌ أضـرعَ البـريّةَ لا يو	جـد فيـهـا لما لديه كـفـاءُ
مـا أصـابوا من تغـلبٍ فـمطلو	ل عليـه إذا أصـيب العـفـاء
كتكاليف قومنا إذا غـزا المنـ	ـذر هل نحـن لابن هند رعـاء
إذا أحلّ العليـاء قبـة مَـيْسُو	ن فـأدنى ديارهـا العـوصـاء
فـتـاوت له قَـراضـبـةٌ من	كل حـي كـأنهـم ألقـاء
فهداهم بالأسـودين وأمر الـ	ـله بلـغ تشـقى به الأشـقيـاء
إذ تمنونهـم غـرورا فـسـاقـتـ	ـهم إليـكم أمنيـة أشـراء
لم يـغـرّوكُـم غـروراً ولـكن	رفع الآلُ شخـصهم والضَّحاء

وانظر إلى هذه الأبيات يعير فيها الشاعر تغلب بإغارات كانت عليهم لم ينتصفوا لأنفسهم من أصحابها :

أعـلينا جُـناح كـندة أن يـغـ	ـنم غـازيهمُ ومـنا الجـزاء
ليس مـنا المضـرّبـون ولا قـيـ	ـس ولا جندل ولا الحـذّاء

أم جنايا بني عتيق فمن يغـ ـدر فإنا من حربهم برآء
أم علينا جرّى العباد كما نيـ ـط بجوز المحمّل الأعباء
وثمانون من تميم بأيديـ ـهم رماح صدورهن القضاء
تركوهم ملحّبين وأبوا بنهاب يصم منها الحداء
أم علينا جرّى حنيفة أم ما جمعت من محارب غبراء
أم علينا جرّى قضاعة أم ليـ ـس علينا فيما جنوا أنداء
ثم جاءوا يسترجعون فلم تر جع لهم شامة ولا زهراء

فأنت ترى أن بين القصيدتين فرقًا عظميًا في جودة اللفظ وقوة المتن وشدة الأسر. على أن هذا لا يغير رأينا في القصيدتين، فنحن نرجح أنهما منتحلتان. وكل ما في الأمر أن الذين كانوا ينتحلون كانوا كالشعراء أنفسهم يختلفون قوة وضعفًا وشدة ولينًا. فالذي انتحل قصيدة الحارث بن حلزة كان من هؤلاء الرواة الأقوياء والذين يحسنون تخير اللفظ وتنسيقه ونظم القصيدة في متانة وأيْد. ولسنا نتردّد في أن نعيد ما قلناه من أن هاتين القصيدتين وما يشبههما مما يتصل بالخصومة بين بكر وتغلب إنما هو من آثار التنافس بين القبيلتين في الإسلام لا في الجاهلية.

5

طرفة بن العبد

المتلمّس

وشاعـران آخران من ربيعـة نقف عندهما وقفـة قصيـرة هما طرفة بن العبد والمتلمس. وإنما نجمعهما لأن القصص جمعتهما من قبل. فـقد زعـموا أن المتلمس كـان خال طرفة. ولم يـقف جمع القصص بينهما عند هذا الحد بل قد جمعهما في الشيء القليل منذ القرن الأول للهجـرة وهم يختلفون في روايتهـما اختلافًا كـثيراً، ولكنا نتخير من هذه الروايات أيسرها وأقربها إلى الإنسان .

زعموا أن هذين الشاعرين هجواً «عمرو» بن هند حتى أحنقاه عليهما، ثم وفدا عليه فتلقاهمـا لقاء حسنًا وكتب لهما كتابين إلى عامله بـالبحرين وأوهمـهمـا أنه كتب لهـما بالجـوائز والصلات، فخـرجا يقصـدان إلى هذا العامل، ولكن المتلمس شك في كـتابه فأقرأه غلامًا من أهل الحيرة فإذا فيه أمر بقتل المتلمس، فألقى كتابه في النهـر، وألح على طرفـة في أن يفـعل فـعله فأبـى، وافتـرق الشاعـران، مضى أحـدهما إلى الشـام فنجا، ومـضى الآخر إلى البحرين فلقى الموت. وكان طرفة حديث السن لم يتجاوز العشرين

في رأي بعض الرواة ولم يتجاوز السادسة والعشرين في رأي بعضهم الآخر. وقد كثرت الأحاديث حول هذه القصة وأضيفت إليها أشياء أعرضنا عن ذكرها لظهور الانتحال فيها. وغضب عمرو بن هند على المتلمس حين هرب إلى الشام وأفلت من الموت فأقسم لا يطعم حَبًّ العراق. واتصل هجاء المتلمس له.

والرواة المحققون يعدون هذين الشاعرين من المقلين. بل لم يَرْوِ ابن سلام للمتلمس شيئًا ولم يسم له قصيدة. فأما طرفة فقد قال ابن سلام عنه في موضع أنه هو وعبيد من أقدم الفحول ولم يبق لهما إلا قصائد بقدر عشر. واستقل ابن سلام هذه القصائد على الشاعرين وقال إنه قد حمل عليهما حمل كثير. وقد رأيت أنه حين أراد أن يضع عبيدا في طبقته لم يعرف له إلا بيتًا واحداً. فأما طرفة فقد عرف له المطولة وروى مطلعها هكذا :

لِخَولَةَ أطلالٌ ببرقة ثهمدِ وقفت بها أبكي وأبكي إلى الغدِ

وعرف له الرائية المشهور :

* أصحوت اليوم أو شاقتك هر *

وعرف له قصائد أخرى لم يدل عليها. وقال إنه أشعر الناس بواحدة، يريد المعلقة، وبين يدينا ديوان لطرفة يشتمل هاتين القصيدتين وقصيدة أخرى مشهورة، وهي :

سائلوا عنا الذي يعرفنا بخَزازَى يوم تَحلاق اللمم

ثم مقطوعات أخرى ليست بذات غناء. وأنت إذا قرأت شعر طرفة رأيت فيه ما ترى في أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ولاسيما المضريين منهم من متانة اللفظ وغرابته أحيانًا، حتى لتقرأ الأبيات المتصلة فلا تفهم منها شيئًا دون أن تستعين بالمعاجم. ولكنك مضطر إلى أن تلاحظ أن هذا الشعر أشبه بشعر المضريين منه بشعر الربعيين، فنحن لن نجمع شعراء ربيعة عفوًا، وإنما جمعناهم فيما تحدثنا به إليك في هذا الكتاب إلى الآن لأن بينهم شيئًا يتفقون فيه جميعًا، هو هذه السهولة التى تبلغ الإسفاف أحيانًا، لا نستثنى منهم في ذلك إلا قصيدة الحارث بن حلزة. فكيف شذ طرفة عن شعراء ربيعة جميعًا فقوى متنه واشتد أسره وآثر من الإغراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر المضريين؟

وانظر في هذه الأبيات التى يصف بها الناقة :

وإني لأمضي الهمَّ عند احتضاره ... بعوجاء مرْقال تروح وتغتدى

أمون كألواح الأران نصأتُها ... على لاحبٍ كأنه ظهر بُرْجُد

جَماليةٍ وَجْناء تردى كأنها ... سَفنّجةٌ تَبْري لأزعَرَ أرَبدَ

تُباري عتاقًا ناجيات أتبعت ... وظيفًا وظيفًا فوق مَوْرٍ معبَّدَ

تربعت القفين في الشول ترتعي ... حدائق موليّ الأسرّة أغيد

تَرِيع إلى صوت المهُيب وتتّقى ... بذي خُصَلٍ روعات أكلفَ مُلْبدَ

كأنّ جناحَيْ مَضْرَحيّ تكنَّفا ... حفافيه شكًّا في العَسيب بمسْرَدِ

وهو يمضي على هذا النحو في وصف ناقته فيضطرنا إلى أن نفكر فيما قلناه من قبل من أن أكثر هذه الأوصاف أقرب إلى أن يكون من صنعة العلماء باللغة منه إلى أي شئ آخر. ولكن دع وصفه للناقة واقرأ :

ولست بحلاّل التّلاع مخافةً ولكن متى يسترفد القومُ أرفد
فإن تبغني في حَلْقة القوم تلقَني وإن تلتمسني في الحوانيت تصطد
متى تأتني أصبحك كأسًا رويّةً وإن كنت عنها ذا غنى فاغن وأزدد
وإن يلتقِ الحيُّ الجميعُ تلاقني إلى ذروة البيت الشريف المصمَّد
نداماى بيضٌ كالنجوم وقَينةٌ تروح إلينا بين بُرْد ومجسَد
رحيبٌ قطابُ الجيب منها رفيقةٌ بجَسّ الندامى بضَّةُ المَتجرَّد
إذا نحن قلنا أسمعينا انبرت لنا على رِسْلِها مطروقة لم تشدَّد
إذا رجّعتْ في صوتها خلتَ صوتها تجاوُبَ أظآر على رُبَع رَدِي

فسترى في هذه الأبيات لينًا ولكن في غير ضعف، وشدة ولكن في غير عنف. وسترى كلامًا لا هو بالغريب الذي لا يفهم، ولا هو السوقيّ المبتذل، ولا هو بالألفاظ قد رصفت رصفًا دون أن تدل على شيء. وامض في قراءة القصيدة فستظهر لك شخصية قوية ومذهب في الحياة واضح جليّ، مذهب اللهو واللذة يعمد إليهما من لا يؤمن بشيء بعد الموت ولا يطمع من الحياة إلا فيما تتيح له من نعيم بريء من الإثم والعار على ما كان يفهمهما عليه هؤلاء الناس :

ومـازال تَشْـرابي الخـمـور ولذّتي وبيـعي وأنفـاقي طريفي ومُـتْلَدي
إلى أن تحـامـتني العـشيـرةُ كلهـا وأفـردت إفـرادَ البـعـيـر المعـبّـد
رأيت بنـي غـبـراءَ لا يُنْكـرونني ولا أهل هـذاك الطِّراف الممـدّد
ألا أيهذَا الزاجري أحـضر الوغى وأن أشـهد اللات هل أنت مُـخلدي
فـإن كنت لا تسـتطيع دفعَ منيتي فـدعنـي أبادرُها بما ملـكت يدي
ولولا ثلاثٌ هنّ من عـيشة الـفتى وجدّك لم أحـفلُ متى قـام عُوَّدي
فـمنهن سـبقي العـاذلات بشـربة كُـمَيْـتٍ مني مَـا تُعْلَ بـالماء تزيد
وكَـرِّي إذا نادى المضـافُ مـحنَّبًـا كـسيِّد الغـضـا نبّـهـتـه المتـورِّد
وتقصيرُ يوم الدَّجْن والدجنُ معجبٌ ببـهْكَنَةٍ تحت الخِـبـاء المعـمَّـد

في هذا الشعر شخصيـة بارزة قوية لا يستطيع من يلمحها أن يزعم أنها متكلفـة أو منتحلة أو مستعرة. وهذه الشـخصية ظاهرة البداوة واضـحة الإلحـاد بينة الحزن واليأس والميـل إلى الإباحة في قصـد واعتـدال، هذه الشخصـية تمثل رجـلاً فكر والتمس الخـير والهـدى فلم يصل إلى شيء، وهو صـادق في يأسه، صـادق في حزنه، صادق في ميله إلى اللذات التي يؤثرها. ولست أدري أهذا الشعـر قد قاله طـرفة أم قاله رجل آخـر ؟ وليس يعنيني أن يكون طرفة قائل هذا الشعر. بل ليس يعنيني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر، وإنما الذي يعنيني هو أن هذا الشعـر صحيح لا تكلف فيه ولا انتحال، وأن هذا الشعر لا يشبه ما قدّمنا في وصف الناقة ولا يمكن أن يتصل به، وأن هذا الشعر من الشـعر النادر الذي نعثر به من حين إلى حين في تضاعيف هذا الكلام الكثير الذي يضاف إلى

الجاهليين، فنحسن حين نقرؤه أنا أنا نقرأر شعراً حقًا فيه قوة وحياة وروح.

وإذاً فأنا أرجح أن في هذه القصيدة شعراً صنعه علماء اللغة هو هذا الوصف الذي قدمنا بعضه، وشعراً صدر عن شاعر حقًا هو هذه الأبيات وما يشبهها. ولسنا نأمن أن يكون في هذه الأبيات نفسها ما دُسّ على الشاعر دسًا وانتحل عليه انتحالاً.

فأما صاحب القصيدة فيقول الرواة أنه طرفة. ولست أدري أهو طرفة أم غيره ؟ بل لست أدري أجاهلي هو أم سلامي ؟ وكل ما أعرفه هو أنه شاعر بدوي ملحد شاك.

ولست أحب أن أقف عند القصيدتين الأخريين، فإن شخصية الشاعر تستخفي فيهما استخفاء وتعود معهما إلى هذا الشعر الذي وقفت عنده غير مرة والذي يمثل مجد القبيلة وفخرها القديم. وأكبر الظن أن هاتين القصيدتين كقصيدة الحارث بن حلزة وضعتا في الإسلام تخليداً لمآثر بكر بن وائل.

فلندع طرفة ولنصل إلى المتلمس. وأمر المتلمس أيسر من أمر طرفة. فشعره يعود بنا إلى شعر ربيعة الذي قمنا بالإشارة إليه وإلى ما فيه من رقة وإسفاف وابتذال. ومن غريب أمره أن التكلف فيه ظاهر، ولا سيما في القافية، فيكفي أن تقرأ سينيته التي أولّها :

يا آل بَكْرٍ ألا لِلَّهِ أمّكُمُ   طال الثَّواء وثوب العجز ملبوس

لتحس تكلف القافية. على أن هذه القصيدة مضطربة الرواية فقد يوضع آخرها في أولها، وقد يروى مطلعها :

كم دونَ مَيّةَ من مستعمَلٍ قَذَفٍ ومن فلاة بها تستودع العِيسُ

وللمتلمس قصيدة أخرى ليست أجود ولا أمتن من هذه، ولعلها أدنى منها إلى الرداءة، وهي التي مطلعها :

ألم تر أن المرء رهن منية صريعٌ لعَافِي الطير أو سوف يُرْمَس
فلا تقبلنْ ضيمًا مخافةَ ميتةٍ ومُوتَنْ بها حراً وجلدُك أملس

ويقول فيها :

وما الناس إلا ما رأوا وتحدّثوا وما العجز إلا أن يضاموا فيجلسوا

وربما كانت ميمية المتلمس أجود ما يضاف إليه من الشعر، وهي التي أوّلها :

يعيِّرني أمي رجال ولا أرى أخا كرمٍ إلا بأن يتكرّما

وأكبر الظن أن كل ما يضاف إلى المتلمس من شعر - أو أكثره على أقل تقدير - مصنوع، الغرض من صنعته تفسير طائفة من الأمثال وطائفة من الأخبار حفظت في نفوس الشعب عن ملوك الحيرة وسيرتهم، في هؤلاء الأخلاط من العرب وغير العرب الذين كانوا يسكنون السواد. ولا أستبعد أن يكون شخص المتلمس نفسه قد اخترع اختراعًا تفسيراً لهذا المثل الذي كان يضرب

بصحيفة المتلمس والذي لم يكن الناس يعرفون من أمره شيئًا، ففسره القصاص واستمدوا تفسيره من هذه الأساطير الشعبية التي أشرنا إليها غير مرة.

وهناك شعراء آخرون من ربيعة كنا نستطيع أن نقف عندهم ونلم بشعرهم إلمامًا ونتتهي فيهم إلى مثل ما انتهينا إليه في أمر هؤلاء الشعراء الذين درسناهم في هذا البحث القصير. ولكنا نكتفي بما قدمنا، فقد ضربنا المثل. ويخيل إلينا أنا قد وضحنا وبينا وأزلنا الحجاب عن كل ما نريد أن نقوله في موقفنا بإزاء الشعر الجاهلي.

ونحن لم نقصد في هذا الكتاب إلى أن ندرس الشعراء ولا إلى أن نحلل شعرهم وإنما قصدنا إلى أن نبسط رأينا في طريقة درس هذا الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعرآء الجاهليين. وقد بلغنا من ذلك ما كنا نريد؛ فأما تتبع الشعراء شاعرًا ودرس شعرهم قصيدة قصيدة ومقطوعة مقطوعة فقد نفرغ لبعضه في غير هذا الكتاب. ومهما تفعل، فلن نستطيع أن ننهض به وحدنا في عام أو أعوام، بل لابد من أن ينهض به معنا الذين يحبون الحق فيسعون إليه ويطلبونه.

على أنا نريد أن نختم هذا السفر بملاحظتين :

الأولى : أن هذا الدرس الذي قدمناه ينتهي بنا إلى نتيجة إلا تكن تاريخية صحيحة فهي فرض يحسن أن يقف عنده الباحثون

ويجتهدوا في تحقيقه، وهي أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كان يزعم الرواة إنما هم يمنيون أو ربيعيون. وسواء أكانوا من أولئك أو من هؤلاء، فما يروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة أي في هذه البلاد التى تتصل بالفرس اتصالاً ظاهرًا والتي كان يهاجر إليها العرب من عدنان وقحطان على السواء.

وإذًا فنحن نرجح أن هذه الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى إلى العراق والجزيرة ونجد، في عصور مختلفة ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح، قد أحدثت نهضة عقلية وأدبية، لما كان من اختلاط هذين الجنسين العربيين فيما بينهما ومن اتصالهم بالفرس.

ومن هذه النهضة نشأ الشعر أو قل إذا كنت تريد التحقيق ظهر الشعر وقوي وأصبح فنًا أدبيًا. وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق لنا منه شيء إلا الذكرى، ولكن لم يكد يأتي القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار العراق والجزيرة ونجد وتغلغلت في أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فمست أهله. ومن هنا ظهر الشعر في مضر ومَنْ إليهم من أهل البلاد العربية الشمالية. فالشعر كما ترى يمني قوي حين اتصلت القحطانية بربيعة. ولكنا لم نعرفه ولم نصل إليه إلا حين تغلغل في البلاد العربية وأخذته مضر عن ربيعة. ومن هنا نستطيع أن نقول إنا تعمدنا الوقوف ببحثنا عند هذا الحد الذي انتهينا إليه، قلنا في شعر

مضر رأى غير رأينا في شعر اليمن وربيعة، لأننا نستطيع أن نؤرَخه ونحدّد أوليتـه تقريبًا، ولأننا نستطيع أن نقـبل بعض قديمه دون أن تحول بيننا وبين ذلك عقبة لغوية عنيفة.

وإذًا فنحن نسـتطيع أن نستأنف هذا البـحث في سِفْـرٍ آخر. وسترى أن الشعراء الجاهليين مـن مضر قد أدركوا الإسلام، كلهم أو أكثرهم، فليس غريبًا أن يصح من شعرهم شيء كثير.

الثانية : أن الذين يقرءون هذا الكتاب قـد يفرغون من قراءته وفي نفوسهـم شيء من الأثر المؤلم لهذا الشك الأدبي الذي نردده في كل مكان من الكتاب. وقـد يشعرون، مخطئين أو مـصيبين، بأننا نتعـمد الهدم تعمـدًا ونقصد إليه في غيـر رفق ولا لين. وقد يتخوفون عواقب هذا الهـدم على الأدب العربى عامة وعلى القرآن الذى يتصل به هذا الأدب خاصة.

فلهؤلاء نقول إن هذا الشك لا ضرر منه ولا بأس به، لا لأن الشك مـصدر اليـقين ليس غيـر ، بل لأنه قد آن للأدب العـربي وعلومه أن تقـوم على أساس متين. وخيـر للأدب العربي أن يزال منه في غير رفق ولا لين ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها من أن يبقـى مثقـلاً بهذه الأثقـال التي تضر أكـثر مما تنفع، وتـعوق عن الحركة أكثر مما تمكن منها.

ولسنا نخـشى على القرآن من هذا النوع من الشـك والهدف

بأسًا، فنحن نخالف أشد الخلاف أولـئك الذين يعتقدون أن القرآن في حـاجة إلى الشـعر الجـاهلي لتصح عـربيتـه وتثبت ألفـاظه. نخالفهم في ذلك أشد الخلاف لأن أحدًا لم يـنكر عربية النبيّ فيما نعـرف، ولأن أحدًا لم ينكر أن العـرب قـد فهـموا القـرآن حين سمعوه تتلى عليـهم آياته. وإذا لم ينكر أحد أن النبيّ عربي، وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه، فأي خوف على عربية الـقرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهـلي أو هذا الشعر الذى يضاف إلى الجـاهليين؟ وليس بين أنصار القديم أنفـسهم من يستطيع أن ينـازع فى أن المسلمين قد احتـاطوا أشد الاحتـياط في رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره حتى أصبح أصدق نص عربي قديم يمكن الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفهمها. وهم لم يحفلوا برواية الـشعر ولم يحـتاطوا فيـها، بل انصرفـوا عنها في بعض الأوقات طائعين أو كارهين، ولم يراجعوها إلا بعد فترة من الدهر وبعد أن عـبث النسيان والزمـان بما كان قد حفظ من شـعر العرب في غير كتابة ولا تدوين. فأيهما أشد إكبارًا للقرآن وإجلالاً له وتقديسًا لـنصوصه وإيمانًا بعربيتـه: ذلك الذي يراه وحده النص الصحيح الـصادق الذي يستدل بعربيـته القاطعة على تلـك العربية المشكوك فيهـا، أم ذلك الذي يستدل على عربية القرآن بـشعر كان يرويه وينتحله في غير احتـياط ولا تحفظ قوم منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب اللهو والعبث؟

أما نحن فمطمئنون إلى مذهبنا مقتنعون أن الشعر الجاهلي أو كثرة هذا الشعر الجاهلي لا تمثل شيئًا ولا تدل على شيء إلا ما قدمنا من العبث والكذب والانتحال، وأن الوجه - إذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص - إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر لا بهذا الشعر على عربية القرآن.

١٨ مارس سنة ١٩٢٦م

قــرار النيابــة فــى قضــيــة

كتاب «في الشعر الجاهلي»

محمــــد نـــــور

رئيس نيابة مصر

نحن محمد نور رئيس نيابة مصر ..

من حيث إنه بتاريخ ٣٠ مايو سنة ١٩٢٦ تقدم بلاغ من الشيخ خليل حسنين الطالب بالقسم العالي بالأزهر لسعادة النائب العمومي يتهم فيه الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية بأنه ألَّف كتابًا أسماه «في شعر الجاهلي» ونشره على الجمهور، وفي هذا الكتاب طَعْنٌ صريح في القرآن العظيم حيث نسب الخُرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم إلى آخر ما ذكره في بلاغه.

وبتاريخ ٥ يونيو سنة ١٩٢٦ أرسل فضيلة شيخ الجامع الأزهر لسعادة النائب العمومي خطابًا يبلغ به تقريرًا رفعه علماء الجامع الأزهر عن كتاب ألَّفه طه حسين المدرس بالجامعة المصرية أسماه

(*) سبق نشر هذا النص للمرة الأولى فى كتاب «محاكمة طه حسين» لخيري شلبي.

(*) مجلة القاهرة العدد ١٤٩ ابريل ١٩٩٥ .

«في الشعـر الجاهلي» كذّب فيـه القرآن صراحة، وطعن فـيه على النبيّ ﷺ وعلى نسَبَه الشريف، وأهاج بذلك ثائرة المتدينين وأتى فيه بما يـخل بالنظم العامة ويدعو الناس للفـوضى، وطلب اتخاذ الوسائل القانونية الفعّـالة الناجعة ضد هذا الطعن على دين الدولة الرسمي وتقديمه للمحاكمة، وقد أرفق بهذا البلاغ صورة من تقرير أصحاب الفـضيلة العلماء الذى أشار إليه في كـتابه. وبتاريخ ١٤ سبتـمبر سنة ١٩٢١ تقدم إلينا بلاغ آخـر من حضرة «عبد الحـميد البنان» أفندى عضو مجلس النواب؛ ذكر فيه أن الأستاذ طه حسين المدرس بالجـامعـة المصرية نشـر ووزّع وعـرض للبيع في المحـافل والمحلات العمومية كتابًا أسّماه «في الشعر الجاهلي» طعن وتعدّى فيه عـلى الدين الإسلامي - وهو دين الدولة - بعبارات صـريحة واردة في كتابه سنُبيّنه في التحقيقات .

وحيث إنه نظرًا لتغيب الدكتور **طه حسين** خارج القُطر المصري قد أرجأنا التحقيق إلى ما بعد عودته، فلما عاد بدأنا التحقيق بتاريخ ١٩ أكتوبر سنة ١٩٢٦ فأخذنا أقوال المبلّغين جملة بالكيفية المذكورة بمحضر التحقيق، ثم استجوبنا المؤلف. وبعد ذلك أخذنا في دراسة الموضوع بقدر ما سمحت لنا الحالة .

وحيث إنه اتضح من أقوال المبلّغين أنهم ينسبُون للمؤلف أنه طعن على الدين الإسلامي في مواضع أربعة من كتابه :

الأول : أن المؤلف أهان الدين الإسلامي بتكذيب القرآن في إخباره عن إبراهيم وإسماعيل حيث ذكر **في ص ٢٦ من كتابه**(١) «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لإثبات وجودهما التاريخى، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تُحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة أخرى إلى آخر ما جاء في هذا الصدد» .

الثاني : ما تعرض له المؤلف في شأن القراءات السبع المُجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعًا، وأنه في كلامه عنها يزعُم عدم

(١) الطبعة الحالية دار رؤية ص ٨٣ .

إنزالها من عند الله، وأن هذه القراءات إنما قرأتها العرب حسب ما استطاعت لا كما أوحى الله بها إلى نبَيِه مع أن مَعَاشر المسلمين يعتقدون أن كل هذه القراءات مرويَّة عن الله تعالى على لسان النبيّ ﷺ .

الثالث : ينسبون للمؤلف أنه طعن في كتابه على النبيّ ﷺ طعنًا فاحشًا من حيث نسبه فقال فى ص ٧٢ من كتابه[٢]: «ونوع آخر من تأثير الدين فى انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين، وهوما يتصل بتعظيم شأن النبى من ناحية أسرته ونسبه إلى قريش، فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبيّ يجب أن يكون صفوة بني هاشم وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قُصي وأن تكون قصي صفوة قريش وقريش صفوة مضر ومضر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الإنسانية كلها». وقالوا إن تعدّى المؤلف بالتعريض بنسب النبيّ ﷺ والتحقير من قدره تعدّ على الدين وجُرم عظيم يُسيء إلى المسلمين والإسلام فهو قد اجترأ على أمر لم يسبقهُ إليه كافر ولا مُشرك.

الرابع : أن الأستاذ المؤلف أنكر أن للإسلام أولية في بلاد العرب وأنه دين إبراهيم إذ يقول في ص ٨٠[٣] : «أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يُبعث النبيّ، وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة

(٢) الطبعة الحالية دار رؤية ص ١٣١ .

(٣) الطبعة الحالية دار رؤية ص ١٣٩ .

الدين الحق الذي أوحاه الله إلـى الأنبياء من قـبل» . . إلى أن قال في ص ٨١ «وشاعت في العرب أثناء ظهـور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يُجـدِّد دين إبراهيم، ومن هنا أخذوا يعتـقدون أن دين إبراهيم هذا قـد كـان دين العـرب في عـصر من العـصـور، ثم أعرضت عنه لما أضلهـا به المُضلون وانصرفت إلى عـبادة الأوثان» . . إلى آخر ما ذكره في هذا الموضوع.

ومن حيث إن العبارات التي يقول المبـلغون إن فيها طعنًا على الدين الإسـلامي إنما جـاءت في كـتـاب في سـيـاق الكلام على موضـوعات كلها مُـتعلقة بالغـرض الذي أُلّف من أجله، فلأجل الفـصل في هـذه الشكوى لا يجـوز انتـزاع تلـك العـبـارات من موضِعها والنظر إليـها مُنفصلة، وإنما الواجب توصلاً إلى تقديرها تقـديرًا صحـيحًا بحـثهـا حيث هي فـي موضوعـها من الكـتاب ومناقشتها في السياق الذي وردت فيه، وبذلك يمكن الوقوف على قصد المؤلف منها وتقدير مسئوليته تقديرًا صحيحًا.

عن الأمر الأول

من حيث إنه ما يُلفت النظر ويستـحق البحث في كتاب «في الشعر الجاهلي» من حيث علاقته بموضوع هذه الشكوى، إنما هو ما تنـاوله المؤلف بالبحث في الفـصل الرابع تحت عنوان «الشـعر الجاهلي واللغة» من ص ٢٤ إلى ص ٣٠[٤].

(٤) الطبعة الحالية دار رؤية من ص ٨١ حتى ص ٨٧ .

ومن حيث إن المؤلف بعد أن تكلم في الفصل الثالث من كتابه على أن الشعر المُقال بأنه جاهلي لا يمثل الحياة الدينية والعقلية للعرب الجاهليين، وأراد في الفصل الرابع أن يُقدّم أبلغ ما لديه من الأدلة على عدم التسليم بصحة الكثرة المطلقة من الشعر؛ فقال إن هذا الشعر بعيد كل البُعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرُواة أنه قيل فيه.

وحيث إن المؤلف أراد أن يُدلّل على صحة هذه النظرية فرأى بحق من الواجب عليه أن يبدأ بتعرّف اللغة الجاهلية فقال: «ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه، ما هى؟ أو ماذا كانت في العصر الذي يزعُم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه». وقد أخذ في بحث هذا الأمر فقال: «إن الرأى الذي اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه، هو أن العرب ينقسمون إلى قسمين؛ قحطانية منازلهم الأولى في اليمن، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز، وهم مُتّفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فُطِروا على العربية فهم العاربة، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتسابًا، كانوا يتكلمون لغة أخرى هى العبرانية أو الكلدانية، ثم تعلموا لغة العرب العاربة فمحت لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المُستعارة وهم متفقون على أن هذه العدنانية المُستعربة إنما يتّصل نسبها بإسماعيل بن إبراهيم، وهم يروون حديثًا يتخذونه أساسًا لكل هذه النظرية خُلاصته أن أول من تكلم العربية ونسى لغة أبيه هو إسماعيل بن إبراهيم.

وبعد أن فرغ من تقرير ما اتفق عليه الرواة في هذه النقطة قال : «إن الرواة يتفقون أيضًا على شيء آخر، وهو أن هناك خلافًا قويًا بين لغة حمير وبين لغة عدنان مستندًا إلى ما رُوى عن **أبي عمرو ابن العلاء** من أنه كان يقول : «ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا» وعلى أن البحث الحديث قد أثبت خلافًا جوهريًا بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية، واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد وأشار إلى وجود نقوش ونصوص تثبت هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف بعد ذلك حاول المؤلف حل هذه المسألة بسؤال إنكاري فقال : «إذا كان أبناء **إسماعيل** قد تعلَّموا العربية من العرب العاربة فكيف بعد ما بين اللغتين لغة العرب العاربة ولغة العرب المستعربة، ثم قال إنه واضح جدًا لمن له إلمام بالبحث التاريخي عامة ويدرس الأقاصيص والأساطير خاصة أن هذه النظرية مُتكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت إليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية» .

ثم قال بعد ذلك : «التوراة أن تُحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يُحدثنا أيضًا عنهما، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تُحدث بهجرة **إسماعيل بن إبراهيم** إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها». وظاهر من إيراد المؤلف هذه العبارة أن يُعطي دليله شيئًا من القوة بطريقة التشكك في وجود

إبراهيم وإسـماعـيل التاريخـي، وهو يرمي بهذا القـول إنه ما دام إسماعيل وهو الأصل في نظرية العرب العاربة والعـرب المستعربة مـشكُوكًـا في وجوده التـاريخي، فـمن باب أولَى مـا ترتَّب على وجـوده مما يرويه الرواة. أراد المؤلـف أن يوهم بأن لرأيه أسـاسًـا فـقال: «ونحن مـضطرون إلى أن نرى في هذه القـصة نوعًـا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهـود والعرب من جهة وبين الإسلام واليـهودية والقـرآن والتـوراة من جهـة أخـرى». ثم أخذ يبـسط الأسبـاب التي يظُن أنها تبـرر هذه الحيلة إلى أن قـال : «أمر هذه القصة إذن واضح فهى حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الإسلام بسبب ديني وسياسي أيضًا، وإذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرّف أصل اللغة الفصحى، وإذن فنستطيع أن نقـول إن الصلة بين اللغة العربية الفـصحى التى كانت تتكلمهـا العدنانية واللغة التى كانت تتكلهمـا القحطانية في اليمن إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامـية المعروفة، وأن قـصة العاربة والمستـعربة وتعلم إسمـاعيل العربية من جرهم، كل ذلك أحاديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه .... وهنا يجب أن نلاحظ على الدكتور المؤلف الكتاب «١» أنه خرج من بحثه هذا عاجـزًا كل العجز عن أن يصل إلى غرضه الذي عـقد هذا الفـصل من أجله، وبيـان ذلك أنه وضع في أول الفصل سؤالاً وحاول الإجابة عليه، وجواب هذا السؤال في الواقع هو الأسـاس الذي يجب أن يرتكز عليـه في التـدليل على صحـة

رأيه، هو يريد أن يُدلّل على أن الشعر الجاهلي بعيد كل البُعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه، وبديهي أنه للوصول إلى هذا الغرض يتعيّن على الباحث تحضير ثلاثة أمور :

١ - الشعر الذي يريد أن يُبرهن على أنه منسُوب بغير حق للجاهلية.

٢ - الوقت الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه .

٣ - اللغة التي كانت موجودة فعلاً في الوقت المذكور.

وبعد أن تتهيأ له هذه المواد يُجرى عملية المقارنة فيوضح الاختلافات الجوهرية بين لغة الشعر وبين لغة الزمن الذى رُوى أنه قيل فيه. ويستخرج بهذه الطريقة الدليل على صحة ما يدّعيه. لذا تتضح أهمية السؤال الذي وضعه بقوله : «لنجتهد في تعرّف اللغة الجاهلية هذه، ما هي أو ما إذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه». وتتضح أهمية الإجابة عنه.

ولكن الأستاذ المؤلف وضع السؤال وحاول الإجابة عنه وتطرق في بحثه إلى الكلام على مسائل في غاية الخطورة صدم بها الأمة الإسلامية في أعز ما لديها من الشعور، ولوّث نفسه بما تناوله من البحث في هذا السبيل بغير فائدة ولم يوفق إلى الإجابة، بل قد خرج من البحث من هذا السبيل بغير فائدة ولم يوفق إلى الإجابة، بل قد خرج من البحث بغير جواب اللهم إلاَّ

قوله : «إن الصلة بين اللغة العدنانية وبين اللغة القحطانية، إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأى لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة». وبديهي أن ما وصل إليه ليس جوابًا عن السؤال الذي وضعه، وقد نوقش في التحقيق في هذه المسألة فلم يستطع رد هذا الاعتراض، ولا يمكن الاقتناع بما ذكره في التحقيق من أنه كتب الكتاب للإخصائيين من المستشرقين بنوع خاص، وأن تعريف هاتين اللغتين عند الإخصائيين واضح لا يحتاج إلى أن يُذكر لأن قوله هنا عجز عن الجواب، كما أن قوله إن اللغة الجاهلية في رأيه ورأى القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان لا يُمكن أن يكُون جوابًا عن السؤال الذي وضعه؛ لأن غرضه من السؤال واضح في كتابه إذ قال : «ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي». وقد كان قرر قبل ذلك : «فنحن إذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدُود الذي نجده في المعاجم حيث نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه نريد بها الألفاظ من حيث هى ألفاظ تدل على معانيها تستعمل حقيقة مرة ومجازًا مرة أخرى وتتطلب تطورًا مُلائمًا لمقتضيات الحياة التي يحياها أصحاب هذه اللغة، فبعد أن حدد هو بنفسه معنى اللغة الذي يُريده فلا يمكن أن يُقبل منه ما أجاب به من أن مرادّه أن اللغة لغتان بدون أن يتعرف على واحدة منهما.

فالمؤلف إذن في واحدة من اثنتين: إما أن يكون عاجزًا وإما أن يكون سيء النية بحيث قد جعل هذا البحث ستارًا ليصل

بواسطته إلى الكـلام في تلك المسائل الخطيرة التي تـكلم عنها في هذا الفصل، وستتكلم فيـما بعد عن هذه النقطة عند الكلام على القصد الجنائي .

٢ - أنه اسـتدل علـى عدم صـحة الـنظرية التي رواها الرواة وهي تقسـيم العرب إلى عاربـة ومستعربة وتعلم **إسماعيل** العربية من **جرهم**، بافتراض وضعه في صيغة سؤال إنكاري. إذا كان أبناء **إسمـاعيل** قد تعـلَّموا العربـية من أولئك العـرب الذين نسمـيهم العاربة فكيف بعد مـا بين اللغة التي كان يصطنعهـا العرب العاربة واللغة التى كان يصطـنعها العرب المستـعربة. يريد المؤلف بهذا أن يقول، لو كانت نظرية تعلم **إسماعيل** وأولاده العربية من **جرهم** صحيحة لوجب أن تكون لغة المتعلم كلغة المعلم. وهذا الاعتراض وجيه في ذاته، ولكنه لا يفيد المؤلف في التدليل على صحة رأيه، لأنه نسى أمـراً مهـمًـا لا يجوز غض النظر عـنه. هو يُشيـر إلى الاختـلافات التي بين لغة حـمير ولغـة عدنان، وهو يقصـد بلغة عـدنان التـي كـانت مـوجـودة وقت نزول القــرآن لأنه يرى من الاحتـياط العلمي أن يُقرِّر أن أقـدم نص عربي للغة العـدنانية هو القرآن، وهو يـعلم أن حميـر آخر دول العـرب القحطانيـة، وقد مضى من وقت وجود إسماعيل إلى وقت وجود حمير زمن طويل جداً أى أنه قـد انقضى من الوقت الذي يروى أن إسمـاعيل تعلم فـيه اللغـة العـربيـة من جرهم إلى الوقت الـذي اختـاره المؤلف للمقارنة بين اللغتين زمن يتعذر تحديده، ولكنه على كل حال زمن

طويل جداً لا يقل عن عشـرين قرناً، فهل يريد المؤلف مع هذا أن يتخـذ الاختلافات التي بين اللغـتين دليلاً على عدم صـحة نظرية الرواة غير حاسب حسابًـا للتطور الواجب حصوله في اللغة بسبب مضي هذا الزمـن الطويل وما يستـدعيـه توالي العصور مـن تتابع الحوادث واختلاف الظروف؟ إن الأستاذ قد أخطأ في استنتاجه بغير شك. ونسـتطيع - إذن - أن نقول إن استنتـاجه لا يصلح دليـلاً على فـساد نظرية الرواة التـي يريد أن يهدمَـها، وأنه إذا مـا ثبت وجود اختلاف مهما كان مداه بين اللغتين، فإن هذا لا ينفي صحة الرواية التي يرويهـا الرواة من حيث تعلّم إسـماعـيل العربيـة من جرهـم، ولا يضيـرها أن الأستاذ المؤلف ينكرها بغيـر دليل لأن طريقة الإنكار والتشكك بغير دليل طريقة سهلة جدًا في متناول كل إنسان عالمًا كان أو جاهلاً .

على أننا نلاحـظ أيضًـا على المؤلف أنه لم يكن دقـيـقًـا في بحثـه، وهو ذلك الرجل الذي يتشـدد في التمسك بـطرق البحث عن أمرين، الأول ما روى عن **أبي عمـرو بن العلاء** من أنه كان يقول، «ما لسان حمير بلسـاننا ولا لغتهم بلغتنا»، والثاني قوله : «ولدينا الآن نقـوش ونصوص تُمكـنّنا من إثبات هذا الخـلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضًا».

أمـا عن الدليل الأول فـإن مـا رواه **أبو عـبـد الله بن سـلام الجمحي** مؤلف «طبقات فحول الشعراء» عن أبى عمرو بن العلاء: «ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلسـاننا ولا عربيتهم بعربيتنا». وقد

يكون للمـؤلف مأرب من وراء تغـييـر هذا النص، على أن الذي نريد أن نلاحظه هو أن ابن سـلام ذكـر قـبـيـل هذه الرواية في الصفحة نفسها ما يأتي :

«وأخبـرني يونس عن أبي عـمـر قـال : «العرب كلـها ولد إسمـاعيل إلاَّ حـمـيـر وبقايا جـرهم». - راجع ص ٨ من كـتاب طبقات الشـعراء طبعة مطبعة السـعادة - فواجب على المؤلف إذن وقد اعـتمد صـحة العـبارة الأولى أن يُسلم أيضًا بـصحة العـبارة الثانية، لأن الراوي واحد والمروي عنه واحـد. وتكون نتيجة ذلك أنه فسّـر ما اعتمـد عليه من أقوال أبي عـمرو بن العلاء بغيـر ما أراده، بل فسره بعكس ما أراده ويتعين إسقاط هذا الدليل .

وأما عن الدليل الثـاني؛ فإن المؤلف لم يتكلم عنه بأكـثر من قـوله : «ولدينـا الآن نقـوش ونصـوص تُمكّننـا من إثبـات هذا الخلاَف». فأردنا عند اسـتجوابه أن نستـوضحه ما أجْمَل فـعَجزَ، وليس أدلَّ على هذا العجز من أن نذكر هنا ما دار في التحقيق من المناقشة بشأن هذه المسألة :

س : هل يمكن لحـضـرتكـم الآن تعـريف اللغــة الجـاهلـيـة الفصحى وعلى لغة حـمير وبيان الفرق بين لغة حـمـير ولُغة عدنان ومدى هذا الفرق، وذكر بعض أمثلة تساعدنا على فهم ذلك ؟

جـ - قلت إن الـلغـة الجـاهلـيـة في رأيي ورأى القــدمـاء والمستشرقين لغـتان متبايتتان على الأقل، أولهما لغـة حمير وهذه

اللغة قد درست ووُضعت لها قواعد النحو والصرف والمعاجم، ولم يكن شيء من هذا معروف قبل الاكتشافات الحديثة، وهي كما قلت مُخالفة للغة العربية الفصحى التي سألتم عنها مُخالفة جوهرية في اللفظ والنحو وقواعد الصرف، وهما إلى اللغة الحبشية القديمة أقرب منها إلى اللغة العربية الفصحى، وليس من شك في أن الصلة بينها وبين لغة القرآن والشعر كالصلة بين السريانية وبين هذه اللغة القرآنية. فأما إيراد النصوص والأمثلة فيحتاج إلى ذاكرة لم يهبها الله لى، ولابد من الرجوع إلى الكتب المدونة في هذه اللغة.

س – هل يمكن لحضرتكم أن تُبينوا لنا هذه المراجع أو تقدموها لنا ؟

جـ – أنا لا أقدم شيئًا .

س – هل يمكن لحضرتكم أن تبينوا إلى أي وقت كانت موجودة اللغة الحميرية ومبدأ وجودها إن أمكن ؟

جـ– مبدأ وجودها ليس من السهل تحديده ولكن لا شك فى أنها كانت معروفة تُكتب قبل القرن الأول للمسيح، وظلت تتكلم إلى ما بعد الإسلام، ولكن ظهور الإسلام وسيادة اللغة القُرشية قد محيا (محوًا) هذه اللغة شيئًا فشيئًا كما محيا (محوًا) غيرها من اللغات المختلفة في البلاد العربية وغير العربية وأقرَّا مكانها لغة القرآن .

س – هل يمكن لحضرتكم أيضًا أن تذكروا لنا مبدأ اللغة العدنانية ولو بوجه التقريب ؟

جـ- ليس من السهل معرفة مبدأ اللغة العدنانية، وكل ما يمكن أن يُقال بطريقة عملية هو أن لدينا نقوشًا قليلة جدًا يرجع عهدها إلى القرن الرابع للميلاد، وهذه النقوش قريبة من اللغة العدنانية ولكن المستشرقين يرون أنها لهجة قبطية، وإذن فقد يكون من احتياط العلم أن نرى أقدم نص عربى يمكن الاعتماد عليه من الوجهة العلمية إلى الآن إنما هو القرآن حتى نستكشف نقوشًا أظهر وأكثر مما لدينا .

س – هل تعتقدون حضرتكم أن اللغة سواء كانت اللغة الحميرية أو اللغة العدنانية كانت باقية على حالها من وقت نشأتها أو حصل فيها تغيير بسبب تمادى الزمن والاختلاط ؟

جـ- ما أظن أن لغة من اللغات تستطيع أن تبقى قرونًا دون أن تتطوّر ويحصل فيها التغيير الكثير.

ونحن مع هذا لا نريد أن ننفي وجود اختلاف بين اللغتين ولا نقصد أن نعيب على المؤلف جهله بهذه الأمور فإنها في الحقيقة مازالت من المجاهل، وما وصل إليه المستشرقون من الاستكشافات لا ينير الطريق، وإنما الذي نريد أن نُسجِّله عليه هو أنه بنى أحكامه على أساس مازال مجهولاً، إذ إنه يقرر بجرأة في آخر الفصل الذي نتكلم بشأنه «والنتيجة لهذا البحث كله تردُّنا إلى الموضوع

الذى ابتدأنا به منذ حين وهو أن هذا الشعــر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صــحيحًا، ذلك لأننا نجد بين هؤلاد الشعــراء الذين يضيــفون إليهم شــيئًا كــثيرًا من الشــعر الجاهلي قومًا ينتسبــون إلى عرب اليمن إلى هذه القحطانية العاربة التي كانت تــتكلّم لغة غيــر لغة القــرآن والتي كان يقــول عنها **أبو عمرو بن العلاء** إن لغتنا مُخالفة للغة العرب، والتي أثبت البحث الحديث أنها لغة أخرى غير اللغة العربية - فمتى قال أبو عمرو بن العلاء إنها لغــة مخالفة للغة الـعرب؟ لقد أشرنا إلى التغــيير الذي أحدثه المؤلف فيــما روى عن أبي عمرو حــيث حذف من روايته. وقلنا قد يكن للمؤلف مآرب من وراء هذا التغيير، فهذا هو مأربه إن الأستاذ حرّف في الرواية عمداً ليصل إلى تقرير هذه النتيجة .

ويقول المؤلـف أيضًا والتي أثبت البـحث الحديث أن لهـا لغة أخرى غير اللغة العربية - وقـد أبنّا فيما سلف أنه عجز في إثبات هذه المســألة عن إثبــات ما يدّعــيه - ومن الغــريب أنه عندمــا بدأ البحث اكــتفى بأن قــال: «ولدينا الآن نقوش ونصــوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف فى اللفظ وفى قواعــد النحو والتصريف أيضًا، ولكنه انتهى بأن قــرر بأن البحث الحديث أثبت أن لها لــغة أخرى غير اللغة العربية !!!

قرر الأســتاذ في التـحقيق أنه لا شك في أن اللغــة الحمــيرية ظلّت تُتكلم إلى مــا بعد الإسلام، فـإن كانت هذه اللغــة هى لغة أخرى عبر اللغــة العربية كما يوهم أنه انتهى بــه بحثه، فهل له أن يُفهمنا كيف استطاع عرب اليمن فهم القرآن وحفظه وتلاوته ؟

نحن نُسلِّم بأنه لابد من وجود اختلافات بين لغة حمير وبين لغة عدنان، بل ونقول إنه لابد من وجود شي من الاختلافات بين بعض القبائل وبين البعض الآخر ممن يتكلمون لغة واحدة من اللغتين المذكورتين، ولكنها على كل حال اختلافات لا تُخرجها عن العربية، وهذه الاختلافات هى التي قصدها أبو عمرو بن العلاء بقوله : «ما لسان حمير بلساننا»، والمؤلف لا يستطيع أن يُنكر الاختلاط الذي لابد منه بين القبائل المختلفة خصوصًا فى أمة متنقلة بطبيعتها كالأمة العربية، ولابد لها جميعًا من لغة عامة تتفاهم بها هى اللغة الأدبية، وقد أشار هو بنفسه إليها في ص ١٧ من كتابه[٥] حيث قال عن القرآن :

«ولكنه كان كتابًا عربيًا لغته هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره أي في العصر الجاهلي». وهذه اللغة الأدبية هي لغة الكتابة ولغة الشعر، والمؤلف نفسه عندما تكلم في الفصل الخامس عشر عن الشعر الجاهلي واللهجات بحث في ص ٣٥ و ٣٦ و ٣٧[٦] بحثًا يزيد هذا المعنى وإن كان يدعى بغير دليل أن الإسلام قد فرض على العرب جميعًا لغة عامة واحدة هي لغة قريش مع أنه سبق أن ذكر في ص ١٧[٧] أن لغة القرآن هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره أي في العصر

(٥) الطبعة الحالية دار رؤية ص ٧٤ .

(٦) الطبعة الحالية دار رؤية ص ٨٨ – ٨٩ – ٩٠ .

(٧) الطبعة الحالية دار رؤية ص ٧٤ .

الجاهلي، فلم لا تكون لهذه اللهجة الأدبيــة السيادة العامة من قبل نزول القرآن بزمن طويل، وكيف يـستطيع هو هذا التحديد وعلام يستند ؟ .

يتضح مما تقدم أن عدم ظهور خلاف في اللغة لا يدل في ذاته حتمًـا على عدم صحة الشعر. ونحـن لا نُريد بما قدمنا أن نتولى الدفاع عن صــحة الشعر الجـاهلي إذ إن هذه المسألة ليست حـديثة العـهد ابتـدعهـا المؤلف، وإنما هي مسـألة قديمة قـرّرها أهل الفن والشعر كـما قال «ابن سلام» صناعة وثقـافة يعرفـها أهل العلم كـسـائر أصناف العلم والصناعـات وهو يحـتـاج في تميـيـزه إلى خبيـركاللؤلؤ والياقوت لا يعرف بصـنعة ولا وزن دون المعاينة ممن يبصره - ولكن الذي نريد أن نشير إليه إنما هو الخطأ الذي اعتاد أن يرتكبه المؤلف في أبحـاثه حيث بدأ بافتراض يتخـيله ثم ينتهي بأن يرتب عليه قواعد كأنها حقائق ثابتـة كما فعل في أمر الاختلافات بين لغة حمـير وبين لغة عدنان، ثم في مسألة إبراهيم وإسـماعيل وهجرتهما إلى مكة وبناء الكعبة إذ بدأ فيها بإظهار الشك ثم انتهى باليقين. بدأ بـقوله : «للتورارة أن تحـدثنا عن إبراهيم وإسمـاعيل وللقـرآن أن يُحدثنا عنهـمـا أيضًا ولكن ورود هذين الاسـمين في التوراة والـقرآن لا يكفى لإثبـات وجودهمـا التاريخي فـضلاً عن إثبات هذه القـصة التي تُحدّثنا بهـجرة إسمـاعيل ابن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيـها»، إلى هنا أظهر الشك لعدم قيام الدليل التاريخي في نظره، كما تتطلّبه الطرق الحديثة ثم انتهى بأن

قرر في كثير من الصراحة : إن ضعف هذه القصة إذن واضح فهى حديثة العهد ظهرت قبل الإسلام واستغلّها الإسلام لسبب ديني ... إلخ .. فما هو الدليل الذي انتقل به الشك إلى اليقين ؟

هل دليله هو قوله «نحن مضطرون إلى أن نرى في القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى؟ وأن أقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو ذلك العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبنون فيه المستعمرات ... إلخ - وأن ظهور الإسلام وما كان من الخصومة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب قد اقتضى أن تثبت الصلة بين المدن الجديدة وبين ديانتى النصاري واليهود، وأنه مع ثبوت الصلة الدينية يُحسن أن تؤيدها صلة مادية ... إلخ .

إذا كان الأستاذ المؤلف يرى أن ظهور الإسلام قد اقتضى أن تثبت الصلة بينه وبين ديانتي اليهود والنصارى، وأن القرابة المادية الملفقة بين العرب وبين اليهود لازمة لإثبات الصلة بين الإسلام وبين اليهودية فاستغلها لهذا الغرض، فهل له أن يُبين السبب في عدم اهتمامه أيضًا بمثل هذه الحيلة لتوثيق الصلة بين الإسلام وبين النصرانية؟ وهل عدم اهتمامه هذا معناه عجزه أو استهانته بأمر النصرانية ؟ وهل من يريد توثيق الصلة مع اليهود بأي ثمن، حتى باستغلال التلفيق هو الذي يقول عنهم في القرآن : «لتجدن أشد

الناس عـداوة للذين آمنوا اليـهود والذين أشـركـوا». إن الأسـتـاذ ليعجز حقًا عن تقـدم هذا البيان إذ إن كل ما ذكره في هذه المسـألة إما هو خيال في خيال وكل ما استند إليه من الأدلة هو :

١ - فليس ببعيد أن يكون . .

٢ - فما الذى يمنع . .

٣ - ونحن نعتقد . . .

٤ - وإذن فليس ما يمنع قريشًا من أن تقبل هذه الأسطورة.

٥ - وإذن فنستطيع أن نقول !!!

فالأسـتاذ المؤلف في بحثـه إذًا رأى إنكار شيء يقول لا دليل عن الأدلة التي تتطلبهـا الطرق الحديثة للبـحث حسب الخطة التي رسمهـا في منهج البحث، وإذا رأى تقرير أمر لا يدلل عليـه بغير الأدلة التى أحصيناها له وكفى بقوله حجة .

سئل الأسـتاذ في التحـقيق عن أصل هذه المسـألة «أي تلفيق القصة» وهل هي من استنتاجه أو نقلهـا. . فقال : «فرض فرضته أنا دون أن أطلع عليه في كـتاب آخر، وقـد أخبرت بعـد أن ظهر الكتاب أن شيئًا مثل هذا الفـرض يوجد في بعض كتب المبشِّرين، ولكن لم أفكر فيه حتى بعد ظهور كتابي»، على أنه سواء كان هذا الفرض من تخـيله كمـا يقول: أو من نقله عن ذلك المُبـشِّر الذي يستتر تحت اسم «هاشم العـربي» فإنه كلام لا يستند إلى دليل ولا قيمة له، على أننا نلاحظ أن ذلك المبشر مع ما هو ظاهر من مقاله

من غرض الطعن على الإسلام كـان في عباراته أظرف من مؤلف كتاب «الشـعر الجاهلي» لأنه لم يتعـرض للشك في وجود إبراهيم وإسمـاعيل بالذات وإنما اكتـفى بأن أنكر أن إسماعـيل أبو العرب العدنانيين، وقال إن حـقيقة الأمر في قـصة إسماعيل أنها دسـيسة لفقها قدماء اليهود للعرب تزلفًا إليهم . . . إلخ، كما نلاحظ أيضًا أن ذلك المبشر قد يكون له عذره في سلوك هذا السبيل لأن وظيفته التبشيـر لدينه وهذا غرضه الذي يتكلم فيه ولكن مـا عذر الأستاذ المؤلف في طرق هذا البـاب وما هي الضرورة التـي ألجأته إلى أن يرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة . . . . إلخ .

وإن كـان المتسـامح يرى له بعض العـذر في التـشكك الذى أظهره أولاً اعتماداً على عدم وجـود الدليل التاريخي كا يقول فما الذي دعاه إلـى أن يقول في النهـاية بعبـارة تفيـد الجزم : إن هذه القصة إذن واضح فهى حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الإسلام لسبب ديني واضح . . . إلخ. مع اعترافه في التحقيق بأن المسألة فرض افترضه ؟

يقول الأستاذ إنه إن صح افتراضه فإن القصة كانت شائعة بين العرب قبل الإســلام فلما جاء الإسلام استـغلها وليس ما يمنع أن يتخذها الله في القرآن وسيلة لإقامـة الحجة على الخصوم المسلمين كمـا اتخـذ غيـرها من القصص التي كـانت معـروفة وسـيلة إلى الاحتجـاج أو إلى الهداية - وهاشم العربي يقـول في مثل هذا : ولما ظهر محمد رأى المصلحة في إقرارها فـأقرها وقال للعرب إنه

إنما يدعوهم إلى ملة جـدهم هذا الذي يعظونه من غير أن يعـرفوه فسبحان من أوجد هذا التوافق بين الخواطر . . .

إن الأستاذ المؤلف أخطأ فيما كـتب وأخطأ أيضًا في تفسير ما كتب وهو في هذه النقطة قد تعرَّض بغير شك لنصوص القرآن وليس في وسعه الهرب بإدعائه البحث العلمي منفصلاً عن الدين، فليفسر لنا إذن قوله تعالى في سورة النساء : ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ .... إلخ ﴾ وقوله في سورة مريم : ﴿ وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴾ و ﴿ وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولاً نَّبِيًّا ﴾ وفي سورة آل عمران ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ وغير ذلك من الآيات القرآنية الكثيرة التي ورد فيها ذكر إبراهيم وإسماعيل، لا على سبيل المثال كما يدعى حضرته، وهل عقل الأستاذ سليم بأن الله سبحانه وتعالى يذكر في كتابه أن إبراهيم نبي وأن إسماعيل رسول نبيّ مع أن القصة ملفقة، وماذا يقول حضرته في موسى وعيسى وقد ذكرهما الله سبحانه وتعالى في الآية الأخيرة مع إبراهيم وإسماعيل وقال في حقِّهم جميعًا لا نُفرق بين أحد منهم، وهل يرى حضرته أن قصة موسى وعيسى من

الأساطير أيضًا قد ذكرها الله وسيلة للاحتجاج أو للهداية كما فعل في قصة إبراهيم وإسماعيل ما دامت الآية تقضي بألا نُفرِّق بين أحد منهم، الحق أن المؤلف في هذه المسألة يتخبط تخبط الطائش ويكاد يعترف بخطئه لأن جوابه يشعر بهذا عندما سألناه في التحقيق عن السبب الذي دعاه أخيرًا لأن يُقرِّر بطريقة تفيد الجزم بأن القصة حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام فقال في ص ٣٧ من محضر التحقيق : «هذه العبارة إذا كانت تفيد الجزم فهى إنما تفيده إن صح الفرض الذي قامت عليه وربما كان فيها شيء من الغُلو ولكني أعتقد أن العلماء جميعًا عندما يفترضون فروضًا علمية يبيحون لأنفسهم مثل هذا النحو من التعبير، فالواقع إنهم مقتنعون فيما بينهم وبين أنفسهم بأن فروضهم راجحة» .

والذي نراه أن موقف الأستاذ المؤلف هنا لا يختلف عن موقف الأستاذ «هوار» حين يتكلم عن شعر أمية بن أبي الصلت وقد وصف المؤلف نفسه هذا الموقف ص ٨٢ و ٨٣ من كتابه(٨) بقوله: «مع أنـي من أشد الناس إعجابًا بالأستاذ «هوار» وبطائفة من أصحابه المستشرقين ربما يتهون إليه في كثير من الأحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربي التي يتخذونها للبحث، فإنى لا أستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل دون أن أعجب كيف يتورط العلماء أحيانًا في مواقف لا صلة بينها وبين العلم» .

حقًا إن الأستاذ المؤلف قد تورّط في هذا الموقف الذي لا صلة

(٨) الطبعة الحالية دار رؤية ص ١٤٢ .

بينه وبين العلم بغير ضـرورة يقتضيها بحـثه ولا فائدة يرجوها لأن النتيجـة التي وصل إليها من بحثه وهى قـوله «إن الصلة بين اللغة العدنانية وبين اللغة القحطانيـة كالصلة بين العربية وأي لغة أخرى من اللغات السـامية المعروفة، وأن قـصة العاربة والمستـعربة وتعلم إسماعـيل العربية من جرهم كل ذلك حـديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه، ما كـانت تستدعي التشكك في صحـة إخبار القرآن عن إبراهيم وإسماعيل وبنائهما الكعبة ثم الحكم بعدم صحة القصة وباستغلال الإسلام لها لسبب ديني .

ونحن لا نفهم كـيف أباح المؤلف لنفســه أن يخلط بين الدين وبين العلم وهو القـائل بأن الدين يجب أن يكون بمعـزل عن هذا النوع من البحث الذي هو بطبيـعته قابل للتغـيير والنقض والشك والإنكار «ص ٢٢ من محـضر التـحقيق». وإننا حـين نفصل بين العلم والدين نضع الكُتُب السماوية موضع التـقديس ونعصِمَها من إنكار المُنكرين وطعن الطاعنين «ص ٢٤ من محضـر التحقيق» ولا ندرى لم يفـعل غيـر ما يقـول في هذا الموضـوع. لقد سـئل في التحقيق عن هذا فـقال : «إن الداعي أني أناقش طائفة من العلماء والآباء والقدمـاء والمحدثين وكلهم يقرون أن العـرية المستعـربة قد أخذوا لغـتهم عن العرب العاربة بـواسطة أبيهم إسماعـيل بعد أن هاجر، وهـم جميعًا يستدلّون على آرائهم بنصوص من القرآن ومن الحديث فليس لي بد من أن أقول لهم إن هذه النصوص لا تَلْزمني من الوجهة العلمية.

أما الثابت من نصوص القرآن فقصة الهجرة وقصة بناء الكعبة وليس في القرآن نصوص يستدل بها على تقسيم العرب إلى عاربة ومستعربة، على أن إسماعيل أبو العرب العدنانيين، ولا على تعلم إسماعيل العربية من جرهم، ونص الآية التي ثبتت الهجرة ﴿ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴾ لا يفيد غير إسكان ذرية إبراهيم في وادي مكة أي أن إسماعيل هو جرهم صغير «كنص الحديث» إلى هذا الوادي فنشأ فيه بين أهله وهم من العرب وتعلم هو وأبناؤه لغة من نشئوا بينهم هى العربية، لأن اللغة لا تُولد مع الإنسان وإنما تُكتسب اكتسابًا، وقد اندمجوا في العرب فصاروا منهم وهذا الاندماج لا يترتَّب عليه أن يكُون جميع العرب العدنانيين من ذريته، إذ الحكم بهذا يقتضي ألاَّ يكون مع إسماعيل أحد منهم حتى لا يوجد غير ذريته، وهو ما لم يقل به أحد - ويا ليت الأستاذ المؤلف حذا حذو ذلك المبشر «**هاشم العربي**» في هذه المسألة حيث قال : «ولا إسماعيل نفسه بأب للعرب المستعربة ولا تملك أحد من بنيه على أمة من الأمم، وإنما قصارى أمرهم أنهم دخلوا وهم عدد قليل من قبائل العرب العديدة المجاورة لمنازلهم فاختلطوا بها وما كانوا منها إلا كعصاة في فلاة» - راجع ص ٣٥٦ من كتاب «مقالة في الإسلام» - ولو أن المؤلف فعل هذا لنجا من التورط في هذا الموضوع. أما مسألة بناء الكعبة فلم يفهم

الحكمة في نفيها واعتبارها أسطورة من الأساطير اللهم إلا إذا كان مراده إزالة كل أثر لإبراهيم وإسماعيل، ولكن ما مصلحة المؤلف من هذا ؟ الله أعلم بمراده.

عن الأمر الثاني

من حيث إن المبلغين ينسبون إلى المؤلف أنه يزعم «عدم إنزال القراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعًا» ويقول إن هذه القراءات «إنما قرأتها العرب حسب ما استطاعت لا كما أوصى الله بها إلى نبيه» مع أن معاشر المسلمين يعتقدون أن كل هذه القراءات مروية عن الله تعالى على لسان النبي ﷺ وأن تجده فيها من إمالة وفتح وإدغام وفك ونقل كله مُنزَّل من عند الله تعالى استدلوا على هذا بحديث النبيّ ﷺ «أقرأني جبريل على حرف فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف» وعلى قوله ﷺ لما تحاكم إليه سيدنا عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم بسبب ما ظهر من الاختلاف بين قراءة كل منهما «هكذا أنزلت» إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه» وقالوا إن الحديث وإن كان غير متواتر من حيث السند إلاَّ أنه متواتر من حيث المعنى، وحيث إنه يجب أن يلاحظ قبل الكلام على عبارة المؤلف أن حديث «أنزل القرآن على سبعة أحرف» قد ورد من رواية نحو عشرين من الصحابة لا بنصه ولكن بمعناه. وقد حصل اختلاف كثير في المُراد بالأحرف السبعة فقال بعضهم

إن المُراد بالأحرف السبعة الأوجه التى يقع بها الاختلاف في القراءة «راجع كتـاب «البيان» لطاهر بـن صالح بن أحمـد الجزائري طبع المنار - ص ٣٧-٣٨» وقال بعـضهم إنها أوجـه من المعاني المتفـقة بالألفاظ المختلـفة نحو : «أقبل وهلم وتعال وعـجّل وأسرع وانظر وآخِّـر وأمـهل ونحـوه» راجع ص ٣٩ ومـا بـعـدها من الكتـاب المذكور، وقـال بعضهم إنهـا أمر وزجر وترغـيب وترهيب وجدل وقصص ومثل «ص ٤٧» وقال بعضهم إنهـا سبع لغات متفرقة في القرآن لسـبعة أحياء من قـبال العرب مُخـتلفة الألسن «ص ٤٩»، وقال بعضهم إن المراد بالسبعة الأحرف سبعة أوجه في أداء التلاوة وكيفية النطق بالكلمات التي فيها من إدغام وإظهار وتفخيم وترقيق وإمالة وإشبـاع ومد وقصر وتشديد وتخـفيف وتليين، لأن العرب كانت مُختلفـة اللغات في هذه الوجوه فيسرً الله عليـهم ليقرأ كان إنسان بما يُوافق لغـته ويسهل على لسانه «ص ٥٩»، وقـال غيرهم خلاف ذلك.

وقد قال «الحافظ أبو حـاتم ابن حيان البستى»، اختلف أهل العلم في معنى الأحرف السبعـة في خمسة وثلاثين قولاً «ص ٥٩ و ٦٠» وقال الشرف المرسي : «الوجوه أكثـرها متداخلة ولا أدرى مستندها ولا عمن نُقلت» إلى أن قال : «وقـد ظنّ كثير من العوام أن المُراد بها القـراءات السبع وهو جـهل قبـيح» «ص ٦١»، وقال بعضـهم هذا الحديث من المشكل الذي لا يدري معناه، وقـال آخر والمختار عندي أنه من المتشابه الذي لا يدري تأويله.

ورأى «**أبو جعفـر محمد بن جـرير الطبري**» صاحب التفسير الشـهير فـى معنى هذا الحـديث إنه أنزل بسبع لغـات، وينفي أن يكون المراد بالحديث القـراءات لأنه قال فأمـا ما كان من اخـتلاف القراءة في رفع حرف وجزء ونصـبه وتسكين حرف وتحريكه ونقل حرف إلـى آخر مع اتفـاق الصورة فـمن معنى قـول النبي ﷺ «أمرت أن أقرأ القرآن على سبـعة أحرف» بمعزل لأنه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اخـتلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يوجب المراء به كفـر المُماري به في قول أحد من علمـاء الأمة . . «راجع الجزء الأول من تفسير القـرآن للطبري ص ٢٣ طبع المطبعة الأميرية».

والمؤلف قـد تعرَّض لهـذه المسـألة في الفصل الخـامس الذي عنوانه «الشعـر الجاهلي واللهـجات» حيث تكلّم عن عـدم ظهور اختلاف في اللهجة «يريد باللهجة هنا الاختلافات المحلية في اللغة الواحدة أو ما يسميه الفرنسيون "Dialcte"، أو تباعد في اللغة أو تباين في مذهب الكلام مع أن لكل قبيلة لغتها ومذهبها في الكلام وهو يريد بذلك أن يُدلّل علـى أن الشعـر الذي لم يظهـر فيـه أثر لهذه الاختلافات لم يصدر عن هذه النقطة قال إن القرآن الذي تلى بلهجـة واحدة هى لغة قريش ولهـجتهـا لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قـراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تباينًا كـثيرًا، جَـدَّ القراء والعلمـاء المتأخرون في ضـبطه وتحقيـقه وأقاموا له علمًـا أو علومًا خاصة وقد أشـار بإيضاح إلى ما يريده

من الاختلاف في القـراءات فقال إنما يشير إلى اختـلاف آخرِ يقبله العقل ويُسيغه النقل وتقتضيـه ضرُورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التى لم تستطع أن تُغـيّر حناجرها وألسنتها وشفـاهها لتقرأ القرآن كما كـان يتلوه النبي وعشيرته من قريش فقـرأته كما كانت تتكلم فـأمـالت حـيث لم تكـن تميل ومـدّت حـيث لم تكن تمد وقـصرت حـيث لم تكن تقـصـر وسكنت حـيث لم تكن تسكن وأدغمت أو أخـفت أو نقلت حيث لم تكن تـدغم ولا تخفى ولا تنتقل .

فالمؤلف لم يـتعرض لمسـألة القراءات من حيث إنـها منزلة أو غير منزلة، وإنما قـال كثُرت القراءات وتعدَّدت اللهـجات وقال إن الخلاف الذي وقع في القراءات تقتضيـه ضرورة اختلاف اللهجات بين قـبائل العـرب التي لم تسـتطع أن تُغيّـر حناجـرها وألسنتهـا وشـفـاهها فـهـو بهـذا يصف الواقع، وإن صح رأى من قـال إن المقصود بالأحرف السبعة هو الـقراءات السبع فإن هذه الاختلافات التي كـانت واقعة فـعلاً كـانت طبعًـا هي السبب الذي دعـا إلى التـرخيص للـنبي ﷺ بأن يقرئ كـل قوم بلغـتـهم حيث قـال ﷺ : «أنه قد وسع لي أن أقـرئ كل قوم بلغتهم» قـال أيضًا : «أتاني جبريل فـقال اقرأن القرآن على حرف واحـد فقلت إن أمتى لا تستطيع ذلك حـتى قال سـبع مرات فقـال لي اقرأ على سبـعة أحرف إلخ، وإن لم يصح هذا الرأى فـإن نوع القراءات الذي عناه المؤلف إنما هو من نوع ما أشار إليه «الـطبري» بقوله إنه بمعزل عن

قول النبي ﷺ «أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف» لأنه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يُوجب المراء به كفر المماري به في قول أحد من علماء الأمة.

ونحن نرى أن ما ذكره المؤلف في هذه المسألة هو بحث علمى لا تعارض بينه وبين الدين لا اعتراض لنا عليه .

عن الأمر الثالث

من حيث إن حضرات المُبلّغين ينسبون للأستاذ المؤلف أنه طعن في كتابه النبي ﷺ طعنًا فاحشًا من حيث نسبه قال في ص ٧٢ من كتابه(٩) : «ونوع أخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي، وأن يكون قصي صفوة قريش وقريش صفوة مصر ومصر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الإنسانية كلها» : وقالوا إن تعدّى المؤلف بالتعريض بنسب النبي ﷺ والتحقير من قدره تَعدٍ على الدين وجُرم عظيم يسيء إلى المسلمين والإسلام فهو قد اجترأ على أمر إذ لم يسبقه إليه كافر ولا مشرك .

(٩) الطبعة الحالية دار رؤية ص ١٣١ .

المؤلف أورد هذه العبارة في كلامه «على الدين وانتحال الشعر» والأسباب التي يعتقد أنها دعت المسلمين إلى انتحال الشعر وأنه كان يقصد بالانتحال في بعض الأطوار إلى إثبات صحة النبوة وصدق النبي، وكان هذا النوع مُوجّهًا إلى عامة الناس وقال بعد ذلك : والغرض من هذا الانتحال على ما يُرجّح - إنما هو إرضاء حاجات العامة الذين يُريدون المُعجزة في كل شيء ولا يكرهون أن يُقال لهم إن من دلائل صدق النبي في رسالته أنه كان منتظرًا قبل أن يجيء بدهر طويل، ثم وصل إلى ما يتعلق بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش .

ونحن لا نرى اعتراضًا على بحثه على هذا النحو من حيث هو، وإنما كل ما نلاحظه عليه أنه تكلّم فيما يختص بأسرة النبي ﷺ ونسبه في قريش بعبارة خالية من كل احترام، بل وبشكل تهكّمي غير لائق ولا يوجد في بحثه ما يدعوه لإيراد العبارة على هذا النحو .

عن الأمر الرابع

يقول حضرات المبلغين إن الأستاذ المؤلف أنكر أن للإسلام أوّلية في بلاد العرب وأنه دين إبراهيم، إذ يقول : «أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أوليّة في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي وأن خُلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل»، إلى أن قال :

«وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يجدد دين إبراهيم ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هنا قد كان دين العرب في عصر من العصور، ثم أعرضت عنه لما أضلّها وانصرفت إلى عبادة الأوثان» .... إلخ.

وحيث إن كلام المؤلف - هنا - هو استمرار في بحث بيان أسباب انتحال الشعر من حيث تأثير الدين على الانتحال ولا اعتراض على البحث من حيث هو. وقد قرر المؤلف في التحقيق أنه لم ينكر أن الإسلام دين إبراهيم، ولا أن له أولية في العرب وأن شأن ما ذكره في هذه المسألة كشأن ما ذكره في مسألة النسب: رأى القُصّاص اقتناع المسلمين بأن للإسلام أوليَّة، وبأنه دين إبراهيم فاستغلوا هذا الاقتناع وأنشئوا حول هذه المسألة الشعر والأخبار مثلما أنشئوا حول مسألة النسب.

ونحن لا نرى اعتراضًا على أن يكون مُراده بما كتب في هذه المسألة هو ما ذكر، ولكننا نرى أنه كان سيئ التعبير جدًا في بعض عبارته كقوله:

«ولم يكن أحد قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويله فقد أخذ المسلمون يردّون الإسلام في خلاصته إلى دين إبراهيم هذا الذى هو أقدم وأنقى من دين اليهود والنصارى كقوله «وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يجدد دين إبراهيم. ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ...»، لأن في إيراد

عباراته على هذا النحــو ما يشعر بأنه يقصد شيــئًا آخر بجانب هذا المُراد خصوصًا إذا قرّبنا بين هذه العبارات وبين ما سبق له أن ذكره بشأن تشكُّكه في وجود إبراهيم وما يتعلق به.

عن القانون

نصّت المادة ١٢ من الأمــر الملكي رقم ٤٢ لسنة ١٩٢٣ بوضع نظام دستوري للدولة المصرية على أن حرية الاعتقاد مُطلقة.

ونصّت المادة ١٤ منه علــى أن حرية الــرأى مكفُــولة ولكــل إنســان الإعراب عن فكــره بالقول أو بالكتابة أو بالتصــوير أو بغير ذلك في حــدود القانون، ونصّت المادة ١٤٩ منه علــى أن الإسلام دين الدولة.

فلكل إنســان إذن حرية الاعــتقاد بغير قيــد ولا شرط، وحرية الرأي في حدود القانون فله أن يعرب عن اعتقاده وفكره بالقول أو بالكتابة بشرط ألا يتجاوز حُدود القانون .

وقد نصّت المادة ١٣٩ من قانون العقُوبات الأهلي على عقاب كل تعد يقع بإحدى طرق العلانية المنصوص عنها في المادتين ١٤٨ و ١٥٠ على أحد الأديان التي تؤدّي شــعائرها علنًا - كمــا أشرنا في البداية - وهي الجريمة .

وجريمة التعدي على الأديان في البداية - وهي الجريمة المعاقب عليها بمقتضى المادة المذكورة تتكون بتوفر أربعة أركان :

التعدّي، ووقوع التعدّي بإحدى طرق العلنية المبينة في المادتين ١٤٨ ، ١٥٠ ، عقوبات ووقوع التعدّي على أحد الأديان التي تُؤدَّى شعائرها علَنًا، وأخيرًا القصد الجنائي.

عن الركن الأول

لم يذكر القانون بشأن هذا الركن في المادة إلا لفظ «تعد» وهذا اللفظ عام يمكن فهم المراد منه بالرجوع إلى نص المادة باللغة الفرنسية، وقد عبر فيه عن التعدي بلفظ Outtaga والقانون قد استعمل لفظ Outtaga هذا في المواد ١٥٥ و ١٥٩ و ١٦٠ عقوبات أيضًا ولمَّا ذكر معناها في النص العربي للمواد المذكورة عبر في المادة ١٥٥ بقوله «كل من انتهك حرمة» وفي المادتين ١٥٩ ، ١٦٠ تضاف : بإهانة. فيتضح من هذا - أن مُراده بالتعدي في المادة ١٣٩ كل مَسَاس بكرامة الدين أو انتهاك حُرمته أو الحط من قدره أو الازدراء به لأن الإهانة تشمل كل هذه المعانى بلا شك .

وحيث إنه بالرجوع إلى الوقائع التي ذكرها الدكتور **طه حسين** والتي تكلمنا عنها تفصيلاً وتطبيقًا على القانون يتضح أن كلامه الذي بحثناه تحت عنوان «الأمر الأول» فيه تعد على الدين الإسلامي لأنه انتهك حُرمة هذا الدين بأن نسب إلى الإسلام أنه استغل قصة مُلفَّقة هي قصة هجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة وبناء إبراهيم وإسماعيل للكعبة واعتبار هذه القصة أسطورة وأنها

من تلفيق اليهود وأنها حديثة العـهد ظهرت قبيل الإسلام إلى آخر ما ذكرناه تـفصيلاً عند الكلام عن الوقـائع وهو بكلامه هذا يرمي الدين الإسلامي بأنه مضلل في أمور هي عقـائد في القرآن باعتبار أنها حـقائق لامريَّة فـيها كـما أن كلامه الـذي بحثناه تحت عنوان «الأمر الرابع» قد أورده على صـورة تُشعر بأنه يريد به إتمام فكرته بشأن ما ذكر - أما كلامه بشأن نسب النبي ﷺ فهو إن لم يكن فيـه طعن ظاهر إلا أنه أورده بعبـارة تهكّميـة تشف عن الحط من قدره - وأما ما ذكر بشـأن القراءات مما تكَلَّمنا عنه في الأمر الثاني فإنه بحث بريء من الوجهة العلميـة والدينية أيضًا، ولا شيء فيه يستوجب المؤخذة لا من الوجهة الأدبية ولا من الوجهة القانونية.

عن الركن الثاني

لا كلام في هذا الركن لأن الطعن السابق بيانه قد وقع بطريق العلنية إذ إنه ورد في كتاب «الشعر الجاهلي» الذي طبع ونشر وبيع في المحلات .

عن الركن الثالث

لا نزاع في هذا الركن أيـضًـا لأن التـعـدي وقع على الدين الإسلامي الذي تُؤدَّي شعائره عَلَنًا وهو الدين الرسمي للدولة.

عن الركن الرابع

هذا الركن هو الـركن الأدبي الذي يجب أن يتـــوفَّـر في كل جريمة. فيجب إذن لمعاقبة المؤلف أن يقوم الدليل على توفّر القصد الجنائي لديه. بعبارة أوضح يجب أن يثـبت أنه إنما أراد بما كتبه أن يتعدى على الدين الإسلامي فإذا لم يثبت هذا الركن فلا عقاب.

أذكـر المؤلف في التـحـقـيقـات أنه يُريد الـطعن على الدين الإسلامي وقال إنه ذكـر ما ذكر في سبيل البـحث العلمي وخدمة العلم لا غير، غيـر مقيد بشيء، وقد أشار في كتـابه تفصيلاً إلى الطريق الذي رسـمه للبحث ولابد هنا من أن نُـشير إلى مـا قرّره المؤلف في التـحقيق من أنه كـمسلم لا يرتاب في وجـود إبراهيم وإسماعيل وما يتصل بهمـا مما جاء في القرآن ولكنه كعالم مضطر إلى أن يُذعن لمناهج البـحث فلا يُسلِّم بالوجود العلـمي التاريخي لإبراهيم وإسماعـيل فهو يجرد من نفـسه شخصيـتين وقد وجدنا المؤلف قد شرح نظريته هذه شرحًا مُـتفيضًا في مقال نشره بجريدة السياسـة الأسبوعية بالعـدد ١٩ الصادر في ١٧ يوليو سنة ١٩٢٦ ص ٥ تحت عنوان «العلم والدين» وقـد ذكـر فيـه بالنص: «فكل امرىء منـا يـستطيع إذا فكر قليـلاً أن يجد في نفـسه شـخصـيتين متـمايزتين إحـداهما عاقلة تبـحث وتنقد وتُحلِّل وتغـير اليـوم ما ذهبت إليه أمس وتهـدم اليوم ما بنته أمس، والأخـرى شاعرة تلذ وتألم وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل وكلتا الشخصـيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا لا

نستطيع أن نتخلص من إحداهما. فما الذي يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة، وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى» .

ولسنا نعترض على هذه النظرية بأكثر مما اعترض به هو على نفسه في مقاله حيث ذكر بعد ذلك : سنقول وكيف يمكن أن نجمع المتناقضين ولست أحاول جوابًا لهذا السؤال وإنما أحولك على نفسك . . . إلخ. ولا شك في أن عدم مُحاولة الإجابة عن هذا الاعتراض إنما هو عجزه عن الجواب، والمفهوم أنه قد أورد هذا الاعتراض لأنه يتوقعه حتى لا يوجه إليه.

الحقيقة أنه لا يمكن الجمع بين النقيضين في شخص واحد في وقت واحد، بل لابد من أن تتجلىّ إحدى الحالتين للأخرى، وقد أشار المؤلف نفسه إلى هذا في المقال نفسه في سياق كلامه على الخلاف بين العلم والدين حيث قال بشأنهما: ليسا متفقين ولا سبيل إلى أن يتفقا إلاَّ أن يُنزل أحدهما لصاحبه عن شخصيته كلها.

أما توزيع الاختصاص الذي أجراه الدكتور بجعله العلم من اختصاص القوة العاقلة والدين من اختصاص القوة الشاعرة فلسنا ندكره والذي نفهمه أن العقل هو الأساس في العلم وفي الدين معًا، وإذا ما وجدنا العلم والدين يتنازعان فسبب ذلك أنه ليس لدينا القدر الكافي من كل منهما - إننا نقرر هذا بناء على ما نعرفه

في أنفسنا، أما الدكتور فقد تكون لديه القدرة على ما يقول وليس ذلك على الله بعسير.

نحن في موضع البحث عن حقيقة نيّة المؤلف، فسواء لدينا إن صحت نظرية تجريد شخصيتين عالمة ومتدينة أو لم تصح، فإننا على الفرضين نرى أنه كتب ما كتب عن اعتقاد تام. ولما قرأنا ما كتبه بإمعان وجدناه منساقًا في كتاباته بعامل قوي متسلط على نفسه وقد بينّا حين بحثنا الوقائع كيف قاده بحثه إلى ما كتب وهو وإن كان قد أخطأ فيما كتب إلاّ أن الخطأ المصحُوب باعتقاد الصواب شيء وتعمُّد الخطأ المصحوب بنية التعدّي شيء آخر.

وحيث إنه مع ملاحظة أن أغلب ما كتبه المؤلف مما يمس موضوع الشكوى وهو ما قَصَرنا بحثنا عليه إنما هو تخيلات وافتراضات واستنتاجات لا تستند إلى دليل علمي صحيح، فإنه كان يجب عليه أن يكون حريصًا في جرأته على ما أقدم عليه مما يمس الدين الإسلامي الذي هو دينه ودين الدولة التي هو من رجالها المسئولين عن نوع من العمل فيها وأن يلاحظ مركزه الخاص في الوسط الذي يعمل فيه - صحيح أنه كتب ما كتب عن اعتقاد بأن بحثه العلمي يقتضيه، ولكنه مع هذا كان مُقدّرًا لمركزه تمامًا وهذا الشعور ظاهر من عبارات كثيرة في كتابه منها قوله : وأكاد أثق بأن فريقًا منهم سيلقونه ساخطين عليه وبأن فريقًا آخر سيزورون عنه ازورارًا، ولكني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث.

إن للمؤلف فضلاً لا ينكر في سلوكه طريقًا جديدًا للبحث حذا فيه حذو العلماء من الغربيين، ولكنه لشدة تأثير نفسه مما أخذ عنهم قد تورّط في بحثه حتى تخيل حقًا ما ليس بحق أو ما لا يزال في حاجة إلى إثبات أنه حق، إنه قد سلك طريقًا مُظلمًا فكان يجب عليه أن يسير على مهل وأن يحتاط في سيره حتى لا يضل، ولكنه أقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة.

وحيث إنه مما تقدم يتّضح أن غرض المؤلف لم يكن مُجرَّد الطعن والتعدّي على الدين، بل إن العبارات الماسَّة بالدين التي أوردها في بعض المواضع من كتابه إنما قد أوردها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها .

وحيث إنه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر.

«فلذلك»

تحفظ الأوراق إداريًا. .

محمد نـور

رئيس نيابة مصر

القاهرة في ٣٠ مارس سنة ١٩٢٧

	اسم الكتاب	المؤلف
[illegible]	المهمشون في التاريخ الإسلامي	د/ محمود إسماعيل
[illegible]	نحو تحديث دراسة التاريخ الإسلامي	د/ محمد تضفوت
[illegible]	في نقد المثقف والسلطة	أ/ أيمن عبد الرسول
[illegible]	إشكالية المنهج في دراسة التراث	د/ محمود إسماعيل
[illegible]	حوار المشرق والمغرب	د/ حسن حنفى - د. عابد الجابرة
[illegible]	في نقد حوار المشرق والمغرب	د/ محمود إسماعيل
٢٧	بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب	د/ إبراهيم القادري بوتشيش
٨	فرق الشيعة بين الدين والسياسة	د/ محمود إسماعيل

م	اسم الكتاب	المؤلف
٩	التراث وقضايا العصر	د/ محمود إسماعيل
١٠	چون قرنق رؤيته للسودان الجديد وإعادة بناء الدولة السودانية	د/ الواثق كمير
١١	تغطية الإسلام (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
١٢	الرواية والتراث السردي	د/ سعيد يقطين
١٣	ختان الذكور بين الدين والطب والثقافة والتاريخ	د/ سهام عبد السلام
١٤	الرحلة في الأدب العربي	د/ شعيب حليفي
١٥	الحب عند ابن حزم الأندلسي وأبى داود الأصفهاني	د/ محمود إسماعيل

م	اسم الكتاب	المؤلف
١٦	من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام	د/ بندلي جوزي
١٧	الحركات السرية في الإسلام	د/ محمود إسماعيل
١٨	مقدمة في فقه اللغة	د/ لويس عوض
١٩	الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين	د/ محمود إسماعيل
٢٠	الرسالة المصرية «صحف إدريس المصري»	المستشار / محمد سعيد العشماوى
٢١	صراع الأمم	المستشار / محمد سعيد العشماوى
٢٢	لعبة ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ	ترجمة د/ عفاف عبد المعطي
٢٣	لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا	د/ علي مبروك
٢٤	في نقد الإسلام الوضعي	أ/ أيمن عبد الرسول
٢٥	المثقف والسلطة (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
٢٦	السرد العربي مفاهيم .. تجليات	سعيد يقطين
٢٧	الصورة السردية فى الرواية والقصة والسينما	د. نور الدين ماجدولين

	قائمة إصدارات تحت الطبع :	
١	موسوعة علم الفراسة	جورج زيدان / الرازي / فيليمون الحكيم

هذا الكتاب

من الكتب ما يضيفه التاريخ إلى الأمهات الخوالد، لأن هذا المضاف يفتح السبل أمام النظر وإعمال العقل وأمام البحث ومناهج العلم.

من هذه الكتب (فى الشعر الجاهلى) الذى صدر بهذا العنوان منذ ثمانين عاماً (١٩٢٦) فثارت حوله نقاشات واسعة جعلت طه حسين يحذف منه سطوراً ويعيد نشره فى السنة التالية (١٩٢٧) بعنوان (فى الأدب الجاهلى). ونحن - هنا - ننشر النص الاصلى الذى صودر عند نشره أول مرة. ولقد رصد مؤرخ النهضة الحديثة أن كثيرين من نصراء طه حسين وخصومه، ولكل فريق وجهته الفكرية، اهتموا بمسألتين :

الأولى : ما عُرف بالانتحال الذى لحق بنصوص الشعر العتيقة وبخاصة الجاهلى. ذهب فريق إلى أن كتاب طه حسين دعوة إلى التحرى وإلى النهج النقدى التقويمى حتى لو كانت هذه الدعوة متوسعة غالية. وذهب الفريق الثانى إلى أن دعوة طه حسين تزلزل قاعدة ثقافية مهمة، هى الشعر الجاهلى، ويمكن أن تنسحب إلى موروثات غزيرة فتضعها موضع الريبة والإبهام والإنكار. والحق أن هذه المسألة الأولى، الانتحال، قديمة، أول من نبه إليها لغويون وبلاغيون من القرنين الثانى والثالث الهجريين. وكل ما أثير فى هذه المسألة، قديماً وحديثاً، موضع للبحث والدرس، إنما الذى ننص عليه - هاهنا- أن قضية الانتحال لم تكن الأساس فى عمل طه حسين.

وأما المسألة الثانية؛ فاتصلت بالمنهج الذى اصطنعه طه حسين حيث فهم الناس، من سطور قليلة من الكتاب، أن طه حسين يأخذ بما سمى منهج الشك الديكارتى وليس هذا القول بشىء فقد ورد اسم ديكارت فى فقرة ينص فيها طه حسين نصاً على أن يأخذ بطرائق العلماء فى العصر الحديث.